

JÁTEK
KÖNYVTÁRI SZÁM

HELYEN
OLVASHATÓ

SZLÁVOK — PROTOBOLGÁROK — BIZÁNC

СЛАВЯНИТЕ — ПРАБЪЛГАРИТЕ — ВИЗАНТИЯ

Szeged — Сегед 1986.

Hungaro — Bulgarica

2.

SZLÁVOK — PROTOBOLGÁROK — BIZÁNC
СЛАВЯНИТЕ — ПРАБЪЛГАРИТЕ — ВИЗАНТИЯ

Szerkesztő bizottság:

Nino Nikolov, Szádeczky-Kardoss Samu, Olajos Terézia

H. Tóth Imre (szerkesztő), Ferincz István (technikai szerkesztő)

Редакционна колегия:

Нино Николов, Шамуел Садецки-Кардош, Терезия Олайош.

Имре Х. Тот (редактор), Ишван Феринц (отговорен секретар)

Szeged — Csered 1986.

SZTE Egyetemi Könyvtár



J000524727

Metód halálának
1100 éves évfordulója emlékére
1985. október 8—9-én Szegeden tartott
tudományos ülés anyaga

Материали от научната конференция,
посветена на 1100-годишнината
от смъртта на Методий
8—9 октомври, 1985 г., Сегед



B 118803

Az emlékülést
a József Attila Tudományegyetem Bölcsészettudományi Karának
Orosz Nyelvi és Irodalmi Tanszéke, Bizantinológiai Tanszékcsoportja
és az MTA Szegedi Akadémiai Bizottsága rendezte

Юбилейната сесия беше организирана от:
Катедрата по Руски език и литература, Научната група по
Византология към Сегедския университет „Атила Йожеф” и от
Сегедския филиал на Унгарската академия на науките

Многоуважаемые участники конференции!

Дамы и господа!

Деятельность Кирилла и Мефодия была одним из самых значительных поворотных моментов в истории культуры всего человечества. В их творчестве византийское наследие тысячелетней эллинской цивилизации плодотворно встретилося с той свежей жизненной силой, которой история уготовила ведущую роль в формировании судеб территорий, простирающейся от Адриатики и Эльбы до Тихого океана.

Солунские монахи в течение своей жизни стремились посеять зерна самостоятельной славянской письменности и богослужения на национальном языке в Моравии. Но ветер истории отнес эти семена в Болгарию, на земле которой они дали всходы, расцвели и принесли первые плоды. Ученики Мефодия после смерти учителя подверглись в Моравии жестоким мучениям и преследованиям со стороны противников литургии на славянском языке. В то время, по свидетельству биографии Климента Охридского, они "стремились в Болгарию, думали о Болгарии, надеялись, что Болгария даст им покой". И надежды их не обманули. По всей вероятности, уже к концу 885 г., в апреле которого скончался Мефодий, они обрели новую родину и возможность свободной деятельности в стране болгарского царя Бориса, который, поняв веления века, направил усилия на обращение своего народа в христианскую веру и получил для достижения этой цели неоценимую помощь от родоначальников славянской литургии и письменности. Так год смерти великого славянского апостола стал годом начала нового многообещающего исторического процесса. Самые известные ученики Мефодия -- Климент, Наум и Ангеларий -- именно тогда начали свою успешную деятельность в Болгарии. Все это произошло ровно тысяча сто лет тому назад. В память об этом мы проводим

настоящую научную конференцию в Сегеде, на той территории южной Венгрии, где по свидетельству произведения чанадского епископа Геллерта "Deliberatio" когда-то существовало христианство славянского обряда, до того как римский католицизм не стал единовластным в Венгерском королевстве.

Открывая наше научное заседание, от имени соответствующих кафедр Сегедского университета и Комитета Академии наук, я приветствую всех тех венгерских специалистов, которые своими докладами и выступлениями способствуют успеху нашей конференции. С искренним и глубоким уважением приветствую всех коллег, которые прибыли в Сегед из-за рубежа, оказав своим участием честь нашей конференции, придав ей укрепляющий дружбу международный характер. С особой радостью приветствуем в нашем кругу многочисленную делегацию Болгарии, страны, которая одиннадцать веков тому назад предоставила возможность ученикам Мефодия развить и осуществить самостоятельную славянскую письменность, это имеющее всемирно-историческое значение начинание их великого учителя.

Терезия Олайош

DIE POLEMISCHEN SCHRIFTEN KONSTANTIN-KYRILLS

Donka Petkanova

Unter den zahlreichen Werken Konstantin-Kyrills nehmen seine polemischen Schriften einen bedeutenden Platz ein. In ihrer Gesamtheit sind sie nicht erhalten. Aus der ausführlichen Vita Kyrills lassen sich jedoch Schlüsse über ihren Umfang und ihre Problematik ziehen.

In der Vita werden einige Dispute Kyrills dargelegt: mit Johannes Ikonoklast, mit den Arabern in der Zeit der Saramitenmission, mit den Juden und Mohammedanern im Chasarenreich, mit den Anhängern der Dreisprachen-Theorie in Venedig. Da in der byzantinischen hagiographischen Literatur vom 7. bis 9. Jahrhundert viele verschiedenartige Dispute existieren, stellt sich die Frage, ob es sich bei den Disputationen Kyrills um historisch belegbare oder freie literarische Schöpfungen des Vitenschreibers im Geiste seiner Zeit handelt. Wenn Kyrill solche Dispute geführt hatte, woher schöpfte dann der Vitenschreiber seine Kenntnisse über deren Verlauf - aus mündlichen Berichten oder aus den polemischen Werken Kyrills?

Das erste Streitgespräch von öffentlicher Bedeutung führte dem Vitenschreiber zufolge Konstantin mit dem Ikonoklasten Johann VII. Es ist kurz. In seinen Antithesen und der Auswahl der Repliken entsteht ein eindrucksvolles Bild des jungen Philosophen. In der Wissenschaft existieren Überlegungen in Bezug auf die Authentizität dieses Disputes und Zweifel, ob Kyrill jemals eine polemische Schrift gegen den Ikonoklasten hinterlassen hat. Bis jetzt gibt es keine eindeutigen Gründe, die den betreffenden Dialog in der Vita als vollständig erfunden oder aber als einen Auszug aus einer polemischen Schrift Kyrills erklären könnten. Deshalb will ich auf die Frage an dieser Stelle nicht weiter eingehen.

Die Frage über die Polemiken Konstantins gegen die Mohammedaner und Juden in Chasarien ist geklärt. Die Teilnahme an der religiös-politischen Mission bei den Chasaren ist bewiesen. Sie wird direkt oder indirekt in anderen schriftlichen Denkmälern bestätigt und braucht nicht mehr diskutiert zu werden.

Als geklärt gilt auch, daß Konstantin anlässlich dieser Mission polemische Werke verfaßt hat, die den Ablauf und Charakter der geführten Dispute widerspiegeln. Zu den Streitgesprächen im Chasarenreich lesen wir im 10. Kapitel der Vita Kyrills: "Von dem Vielen aber haben wir dieses gekürzt und soweit knapp dargelegt, der Erinnerung wegen /pameti radi/. Wer aber diese Reden vollständig will, der wird sie in seinen Büchern finden, soweit sie unser Lehrer, der Erzbischof Method, übersetzt hat, indem er sie in acht Predigten /im Text "osm sloves"/ unterteilte.

In dieser Passage werden einige wichtige Angaben mitgeteilt:

1. Konstantin hat seine Streitgespräche, die er im Chasarenreich geführt hat, schriftlich fixiert.
2. Die Werke sind griechisch geschrieben und von Method ins Slavische übersetzt worden.
3. Der Vitenschreiber bediente sich der slavischen Übersetzung, von der er einige wichtige Momente in gekürzter Fassung übernahm.
4. Bei der Übersetzung hat Method sie nach einem bestimmten Prinzip in acht Teile /osmz slovesz/ aufgeteilt.

Nur bei der letzten Aussage existiert eine gewisse Unklarheit. Um welche "osm sloves" geht es hier? Handelt es sich um eine Sammlung mit acht /oder ungefähr acht/ Reden, die nur den Disput im Chasarenreich wiedergeben, oder um eine Sammlung, das das gesamte polemische Schaffen Konstantins beinhaltet

und aus acht Teilen besteht? Oder wird hier an einzelne Bücher gedacht, die das gesamte Schaffen Kyrills enthalten?

Der darauffolgende Satz im Text gibt die Möglichkeit, uns bis zu einem gewissen Grade zu orientieren. Der Vitenschreiber berichtet über die Schriften Kyrills:

"dort wird er /der Leser/ auch die Wortgewalt von Gottes Gnaden erkennen wie eine brennende Flamme gegen die Gegner /ako i plamenz na protivnye/."

Da die "Wortgewalt gegen die Gegner" angesprochen wird, ist es klar, daß der Vitenschreiber an polemische Schriften denkt. In diesem Fall können wir behaupten, daß Konstantin acht polemische "Reden" verfaßt hat. Damit bleibt jedoch die Frage offen, ob diese "Reden" nur die chasarische Mission beinhalten oder auch die Polemiken Konstantins mit den Arabern und der lateinischen Geistlichkeit in Venedig. Es ist glaubhafter, daß sie das gesamte polemische Wirken Konstantins wiedergeben. Unwahrscheinlich ist, daß er sich ausschließlich den Fragen gewidmet hat, die während der Mission ins Chasarenreich gestellt wurden, ohne als Schriftsteller auf die anderen, nicht weniger wichtigen Fragen aufmerksam zu machen, die während des Ablaufs der übrigen zwei Missionen erörtert wurden. Das Streitgespräch Kyrills mit den Arabern, das in der Vita dargelegt wird, ist so originell, daß der Gedanke schwerfällt, es könne vom Vitenschreiber erdacht und mit Hilfe verschiedener fremder Schriften verfaßt worden sein. Der Disput spiegelt die Atmosphäre der Zeit wider. Das gleiche gilt auch für die Rede Konstantins in Venedig. Sie verrät Kyrills poetische Ausdruckweise und seine Ideen von den in der Muttersprache verfaßten Schriften.

Seinerzeit zweifelte V. Lamanskij¹ an der Autentizität der Streitgespräche in der Vita; er nahm sogar an, daß es sich bei einigen Passagen um Interpolationen handele. Alle

fünfzig bis heute bekannten Abschriften der Vita weisen auf Einheitlichkeit des Textes hin. Deshalb kann man Interpolationen ausschließen. Der uns aus der Vita bekannte Text spiegelt das Original des Autors wider. Ohne die Mission an sich in Frage zu stellen, zweifeln V. Vavrinek² und B. Panzer³ an der Historizität der Dispute und vor allem daran, daß Konstantin Werke, die damit in Zusammenhang stehen, hinterlassen hat, wenn diese Dispute überhaupt geführt wurden. Eines der Argumente ist, daß trotz der ideologischen Wichtigkeit der diskutierten Probleme die Schriften Kyrills weder in slavischer, noch in griechischer Sprache erhalten sind. Diese Überlegung bedarf keines ausführlichen Kommentars. Zahlreich sind die Fälle der geschriebenen, aber nicht erhaltenen Werke. Die Wissenschaftler wurden außerdem auf die unlogischen Zusammenhänge und die Anhäufung vieler Zitate aufmerksam. Das läßt sich jedoch leicht aus dem Umstand heraus erklären, daß der Vitenschreiber einzelne Momente der Streitgespräche Kyrills nacherzählt und zitiert und sie nicht als Ganzes wiedergibt.

In den Disputen, wie sie uns aus der Vita bekannt sind, werden vielfach diskutierte Fragen gestellt, die als Probleme jenes Zeitalters gelten. Die Diskussionen berühren grundlegende Haltungen des christlichen Glaubens und ihre Gegenargumente;

- 1 V. Lamanski, Slavjanskoe zítie sv. Kirilla kak religiozno-epiceskoe proizvedenie i kak istoriceskij istocnik. Kriticeskie zametki. ZMNPr., Bd. 346 /1903/, April, S. 345-385. Bd. 347 /1903/, juni, S. 350-388.
- 2 V. vavrinek, Staroslavenske zivoty Konstantina a Meodeje. Praha, 1963.
- 3 B. Panzer, Die Disputationen in der aksl. Vita Konstantini.- Zeitschrift für slavische Philologie, 1968. Bd.34, H.1, S. 66-86.

sie beinhalten die prinzipiellen Stellungnahmen zur Verteidigung des Christentums und der slavischen Kultur; sie berühren nachbarschaftliche Beziehungen. Seit dem siebten Jahrhundert wird ständig gegen die Juden polemisiert, und zur Zeit Kyrills schreibt Niketas von Byzanz drei Werke gegen die Araber; zwei von ihnen beschäftigen sich mit der Frage der Trinität Gottes anlaßlich einer Mission. Außerdem werden die diskutierten Fragen auch in einigen Viten dargestellt. Darum ist es ganz natürlich, daß Kyrills Missionen Anlaß zur Entstehung großer polemischer Werke wurden. Die Schriften Kyrills könnten als Anleitung gedient haben, so wie jahrelang andere polemische Werke diesen Dienst erfüllten. Deshalb übersetzte Method sie. In Mahren verlieren viele der in den verschiedenen Missionen diskutierten Fragen nichts von ihrer Aktualität. Mit der Übersetzung der polemischen Schriften Kyrills gibt Method seinen Schülern ein Beispiel für einen Disput und Material für die Verteidigung des östlichen Christentums und der Interessen der östlichen Kirche.

Des Postulierung von Konstantin - Kyrill als Autor polemischer Werke anlaßlich der Missionen ins Chasarenreich, zu den Sarazenen und nach Mahren kann man noch weitere Überlegungen hinzufügen. In den Streitgesprächen, die der Vitenschreiber ausführt, spürt man die Welt der Ideen und Bilder der Gregorios von Nasians, den Konstantin verehrt und mit Eifer studiert. So findet sich bei Gregorios Bogoslov der Vergleich des christlichen Gottes mit einem tiefen Meer, der von Konstantin zu einem poetischen Vergleich entfaltet wird. Eine noch größere Argumentationskraft bietet das geistige Erbe des Patriarchen Photios in den Streitgesprächen Konstantins. Es ist bekannt, daß Photios ein Lehrer Konstantins war, und daß er ihn als Missionar zu weit entfernten Völkern sandte.



Photios schreibt man auch den Gedanken zu, daß alle Wissenschaften aus Griechenland hervorgegangen sind; dieser Gedanke ist ausführlich in seinem Brief an den Armenier Zacharias dargestellt. In der Vorstellung von der großen Rolle der Vernunft bei der Erkenntnis der Wahrheit sowie in der Beziehung zur Dreisprachigkeit ist der Einfluß von Kyrills Lehrer zu spüren. In den Streitgesprächen kann man auch einen Widerhall der philologischen Werke des Photios entdecken.

Daher können wir aufgrund der Informationen aus der ausführlichen Vita Kyrills, untermauert durch logische Überlegungen zum Geist der Zeit, schließen, daß Konstantin-Kyrill die folgende Reihe von polemischen Werken geschrieben hat:

1. Werke gegen die Mohammedanern anlaßlich seiner Mission zu den Sarazenen.
2. Polemische Schriften gegen die Juden und gegen die Mohammedaner anlaßlich der Chasarenmission.
3. Rede gegen die Vertreter der Dreisprachigkeit, die vor der Versammlung in Venedig ausgetragen wurden.

Damals haben die polemischen Aufsätze Konstantins einen tiefen Eindruck auf seine Schüler hinterlassen. Dies wird unmittelbar von Kyrills Vitenschreiber in seiner schon zitierten hohen Wertschätzung zum Ausdruck gebracht und indirekt durch die vielen Auszüge aus Kyrills Texten. Offensichtlich schätzt sie der Autor sehr positiv ein, sowohl ihrer Form nach, als auch als eine reichhaltige Quelle von Ideen. Er benutzt sie mit einem erkenntnistheoretischen und gleichzeitig mit einem ideologischen Ziel, und er ist sich ihrer Aktualität und Lebendigkeit voll bewußt.

Da die Polemiken Konstantins gekürzt und wahrscheinlich an einigen Stellen nacherzählt sind, kann die Vita keine

genaue Vorstellung von der Komposition der originalen Streitgespräche liefern.

F. Grivec, F. Dvornik, E. Georgiev und andere Autoren vermuten, daß Konstantin seine Werke gegen die Araber und Juden in Dialogform geschrieben hat. Das ist möglich, da sich im achten und neunten Jahrhundert eine Reihe von Werken gegen die Ikonoklasten und Araber der Form des Dialogs bedienten. Es ist jedoch nicht ausgeschlossen, daß die Streitgespräche in der gewöhnlichen polemischen Form geschrieben waren und die Meinungen des Gegners mit dem Ziel, ihm eine Antwort zu liefern, miteinbezogen. Um größere Lebendigkeit zu erreichen, paßt der Vitenschreiber das Material dem Vitengenre an. In ihm wird der Dialog als Erzählmittel zu größerer Bildlichkeit angewandt.

Ganz gleich, wie wir uns die schöpferische Verwendung der polemischen Schriften Kyrills in der Vita vorstellen, so wird doch klar, daß wir keine soliden Anhaltspunkte haben, um der Frage nach der Reihenfolge der Themen und deren literarischen Gestaltung nachzugehen. Die Vita gibt aber uns Aufschluß über die Problematik der geführten Dispute und dementsprechend auch über die Werke Kyrills. Bei den Sarazenen diskutiert er die Frage der Trinität Gottes. Dieser Frage geht er auch bei der Chasarenmission nach, da die Lehre von der Trinität Gottes ein grundsatzliches christliches Dogma ist, das sehr oft von den Mohammedanern angegriffen wird.

Mit den Sarazenen erörtert Konstantin noch die Themen Frieden, Steuern und Künste. Im Chasarenreich diskutiert er über Maria Empfängnis, Beschneidung, Ikonenverehrung, die Wiederkunft des Messias und die Propheten, über Christus als Messias und über den Genuß von Fleisch.

Aus den Auszügen des Vitenschreibers bekommt man auch eine Vorstellung von dem großen polemischen Können Konstantins. An ihnen wird der Charakter der Argumentation, die er verwendet, sichtbar. Eine der grundlegenden Fragen bei der Schaffung polemischer Werke ist die Frage nach der Argumentation, die für das polemische Resultat von Bedeutung ist. In der Ausführung der in der Vita dargestellten Dispute fällt sofort die vielseitige Bildung Kyrills auf. Er benutzt eine reiche Argumentation: Zitate aus verschiedenen Büchern, historische Fakten, logische Überlegungen, Beispiele aus dem Leben, Gleichnisse.

Die Mehrzahl der Polemiker aus dem Mittelalter bedient sich der Bibel als einer sicheren Waffe. Bei Konstantin ist wichtig zu wissen, daß er sich geschickt der geistigen Welt seines Gegners bedient; dementsprechend ist auch die Wahl seiner Zitate.

So benutzt er zum Beispiel bei den Streitgesprächen mit den Juden das Neue Testament nicht. Seine Zitatargumente sind nur dem Alten Testament entnommen, da das Alte Testament für die Juden heilig ist. Die neutestamentlichen Schriften sind christlichen Ursprungs und haben für die Juden keine Beweiskraft. Außerdem zitiert er Aquila, der besonders von den Juden verehrt wird. Seine Übersetzung wird, hauptsächlich bei Disputen mit Christen, der Septuaginta vorgezogen.

Bei den Sarazenen benutzt Konstantin nur eine begrenzte Anzahl von Zitaten aus dem Alten und Neuen Testament, obwohl die Araber diese Bücher kennen. Wenn die Mohammedaner ihren eigenen Propheten haben, ist es natürlich, daß jüdische und christliche Bücher nicht die überzeugendste Argumentation

liefern können. Deshalb sucht Konstantin andere Überzeugungsmöglichkeiten, er bedient sich logischer Überlegungen und führt Zitate aus dem Koran an.

In den Streitgesprächen sind Beispiel und Gleichnis häufig benutzte Mittel, sowohl bei der Sarazenen- als auch bei der Chasarenmission. Durch das Gleichnis werden komplizierte Gedankengänge veranschaulicht und geklärt; die Philosophie des Christentums wird verständlich.

Das Gleichnis ist kein beständiger Grundzug polemischer Literatur, so wie die Benutzung biblischer Zitate. Die Benutzung des Gleichnisses ist eine Besonderheit in den Disputen Kyrills. Sie ist von der Zuhörerschaft abhängig, die andersglaubig war und keine grundlegenden Kenntnisse von der christlichen Theologie hatte. Demnach hatte sie auch eine andere Denkweise. Dieses Publikum kann das Christentum nicht annehmen und ist ihm obendrein feindlich gessint. Um einen Kontakt zwischen Redner und Gegner herzustellen und um ein positives Resultat /aus byzantinischer Perspektive/ zu erreichen, mußte man ein überzeugendes Mittel der Erklärung finden. Es ist die kurze allegorische Erzählung, die auf logischen Überlegungen und der Klarheit des Gedankens basiert. Zweitens wird diese Besonderheit in den Disputen Kyrills auch durch die schöpferische Individualität des Autors bestimmt, durch seine Fähigkeit der Veranschaulichung, durch sein Können, theologische Fragen auf dem schöngeistigen Wege zu erörtern.

Wir kennen nicht die Anzahl der in den Disputen gegen die Mohammedaner und Juden benutzten Gleichnisse. Wenn wir aber annehmen, daß das Verhältnis ungefähr dasselbe war, wie bei den Disputen in der Vita /d.h. bei der Chasarenmission ist die Anzahl der Gleichnisse höher/, so hat dies auch einen Grund. Wir entdecken erneut Konstantins feines Gespür als Redner.

Er mußte im Chasarenreich vor einem gemischten Publikum diskutieren, das aus Juden, Mohammedanern und Heiden bestand. Da ein großer Teil der Chasarenobrigkeit jüdischen Galubens war, waren die Juden am stärksten vertreten. Die Mohammedaner waren aggressiv, da sie eine Stütze im benachbarten Sarazenenreich hatten. Die Heiden standen zwischen drei Ideologien. Sie hatten ihre eigenen Vertreter in den Organen des Reichs, manchmal auch bei den Streitgesprächen, da sie gesetzlich geschützt im Chasarenreich lebten. Im Chasarenreich wurde Glaubens toleranz geübt. Manche Wissenschaftler vermuten, daß sogar der Kagan selbst Heide war, andere nehmen an, daß er zum jüdischen Glauben übergetreten sei. Folglich traf Konstantin auf ein heterogenes Publikum, das sich auf verschiedenen Bildungs- und Ideologiestufen befand. Er mußte eine gemeinsame Sprache finden, damit sein Wort einen jeden erreichte. Diese gemeinsame Sprache ist die Sprache der Gleichnisse. Die leichtverständlichen Gleichnisse sind die konfliktärmste, universellste und einfachste Möglichkeit, die gestellten Fragen zu beantworten.

In Venedig hält Konstantin eine Rede, die die slavischen Bücher gegen die Angriffe der Dreisprachler verteidigt. Diese Rede wird heute von den Wissenschaftlern als die "Rede gegen die Dreisprachler" bezeichnet. Wie ihr ursprünglicher Titel lautete, ist nicht mehr bekannt. In der ausführlichen Vita Kyrills ist ein langer Abschnitt davon erhalten geblieben. Nachdem er ihn zitiert hat, erklärt der Autor der Vita: "Mit diesen Worten aber und vielen anderen beschämte er /der Philosoph/ sie, ließ sie und ging davon." Daraus ist ersichtlich, daß in der Vita die Rede Kyrills nicht vollständig zitiert worden ist. Da sie als selbständiger Aufsatz nicht erhalten ist, ist der in der Vita angegebene Abschnitt eine unschatzbare

Quelle für das tiefergehende Verstandnis von Konstantin - Kyrill als Polemiker. In diesem Abschnitt ist die zugrunde - liegende Idee und ihre Ausführung abgeschlossen, darum bietet er im Vergleich zu den anderen Vitendisputen Kyrills eine größere Möglichkeit, die Form des Originalwerks Kyrills zu erahnen.

Das entscheidende Argument der Dreisprachler ist, daß die slavische Sprache nicht zu den drei "heiligen" Sprachen gehöre und deshalb nicht das Recht habe, "Gott zu dienen". Konstantin versucht daher zu beweisen, daß die slavische Sprache ein Recht darauf hat, als schriftliche Kirchensprache zu gelten. Er erkennt aber auch, daß seine Position nicht stark genug wäre, würde er nur die slavische Sprache verteidigen. Die Frage ist prinzipieller Natur, und prinzipiell muß auch die Fragestellung sein. Können die Völker Gott in ihrer eigenen Sprache ehren, oder ist es ihnen verboten? Was legitimiert die Praktizierung der Dreisprachigkeit, und hat diese Idee überhaupt eine Begründung? Das Problem der slavischen Bücher und slavischen Gottesdienste stellt Kyrill deshalb auf einer breiteren Ebene dar. In seiner Rede gebraucht er keine Begriffe wie "slavische Sprache" oder "slavische Bücher", sondern er spricht für die Rechte der Völker überhaupt. Indem er die slavischen Interessen verteidigt, erweist er sich als Kampfer für die kulturelle Gleichberechtigung aller Völker. Konstantin beginnt mit einer logischen Überlegung, die auf Naturbeobachtung beruht: "Laßt Gott nicht regnen über alle gleich? Oder scheint nicht ebenso auch die Sonne auf alle? Und atmen wir nicht alle die gleiche Luft?" Es ist kein Zufall, daß der Autor die Worte "alle" und "gleich" hervorhebt /im Text "vsi" und "ravno"/. Daraus laßt sich ein Schluß ziehen, den jeder versteht: Wenn Gott die Naturgaben allen überlaßt, so teilt er die Völker nicht, sondern er behandelt sie alle gleich. Nach der Hervorhebung dieser

Idee /von der Gleichberechtigung aller Völker vor Gott und damit vor aller Welt/ stellt Kyrill eine Frage, die gleichzeitig ein Vorwurf ist: "Wie schämt ihr euch da nicht, daß ihr nur drei Sprachen anführt und allen übrigen Völkern und Stämmen blind und taub zu sein befiehlt?" /Kap. XVI/

In der schwer haltbaren Behauptung der Dreisprachler sucht Kyrill nach der Logik und stellt ihnen eine neue und letzte Frage, in der sich eine große Anklage verbirgt: "Erklart mir, haltet ihr Gott für ohnmächtig, daß er dieses nicht gewahren kann, oder für neidisch, daß er es nicht will?" Welcher Geistliche des Mittelalters würde es wagen, Gott als schwach und neidisch hinzustellen? Können denn die Gegner Gott für unvollkommen erklären? Wie wir sehen, hat jede Frage zwischen den Zeilen eine innere Logik. Die Ideen des Gegners werden so gedeutet, daß sie sich gegen ihn selbst wenden. Kyrill beantwortet seine Angriffe so logisch, daß sie sich in Selbstanklagen verwandeln.

Schon am Anfang des Disputes entkräftet Konstantin die Argumente der Dreisprachler; doch das ist nicht genug, um die Rechte der Sprachen zu verteidigen. Die Argumentationskraft ist groß, doch sie rührt von der menschlichen Vernunft her. Konstantin geht zu einer anderen Art der Argumentation über, die objektiv gesehen die größere Überzeugungskraft besitzt. Das sind die historischen Fakten. Sie sind unumstritten, da es viele Völker gibt, "die der Schrift kundig sind und Gott lobpreisen". Konstantin zählt deren mehr als zehn auf: "die Armenier, die Perser, die Abasger, die Iberer, die Sugder, die Goten, die Awaren, die Tursier, die Chasaren, die Araber, die Agypter und die Syrer." Die Mehrzahl der aufgezählten Völker verfügte über eine eigene Schrift, eigene Bücher und Gottesdienste in ihrer eigenen Sprache. Andere Völker hatten keine eigene Schrift, doch sie

bedienten sich einer fremden Schrift, um in ihrer Muttersprache Gott zu ehren. Es ist offensichtlich, daß Kyrill über gute Kenntnisse der schriftlichen Kultur der Völker verfügte. Diese Fakten waren auch seiner Zuhörerschaft in Venedig nicht fremd. Damit ist der Gedanke, der hinter den Kyrills Worten steht, ganz klar-wann Gott so viele Jahre geduldet hat, daß so viele Völker ihren eigenen Gottesdienst haben, so müßte dieser Gottesdienst und die Bücher in der jeweiligen Muttersprache von Gott anerkannt sein. Somit gibt es für die Theorie der Dreisprachigkeit keinen hinreichenden Grund und für die Slaven keine Hindernisse, Gott in ihrer eigenen Sprache zu verehren.

Für Konstantin reicht dieses Argument nicht aus. Es gibt noch einen, für die Christen unumstößlichen Grund die Heilige Schrift. Darin gibt es Stellen, die den Gottesdienst in der Muttersprache rechtfertigen. Konstantin wendet deshalb ein: "Wenn ihr daraus nichts begreifen wollt, erkennt den Richter wenigstens aus der Schrift..." Es folgt eine Reihe von Zitatargumenten. Der Autor zitiert den Psalter, bringt Auszüge aus zwei Evangelien; dann zitiert er wiederholt den Apostel Paulus. Er reicht ein Argument an das andere und unterstützt so seine eigenen Ideen mit der Reichhaltigkeit des biblischen Zeugnisses.

Besondere Aufmerksamkeit schenkt er dem Apostel Paulus, und auch das ist nicht zufällig. Bei ihm findet Konstantin die klarsten Argumente dafür, daß das einfache Volk das Wort Gottes in einer verständlichen Sprache hören soll, und daß eine Beziehung zwischen Prediger und Hörer hergestellt werden muß. Es ist außerdem bekannt, daß der Apostel Paulus im Westen besonders verehrt wird. Nach der kirchlichen Überlieferung hat er in Rom gepredigt, er wurde in römischen Gefangnissen gefoltert und ist in Rom getötet worden. Man kann

sehen, daß Konstantin bei der Wahl der Zitate aus der Heiligen Schrift auch diesmal die Umgebung mit einbezieht. Er bedient sich keiner Gleichnisse, sondern einer Vielzahl biblischer Zitate, insbesondere aus den Schriften des Apostels Paulus, die den Charakter unumstößlicher Autorität in sich tragen, da die Versammlung in Venedig /Opponenten und Zuhörer/ christlich und hochgebildet ist und hauptsächlich aus lateinischen Geistlichen besteht. Ohne viele Worte, in einer präzisen Sprache, die keine Doppeldeutigkeit duldet, mit gekonnt ausgesuchten Argumenten, die sich allmählich steigern, entwaffnet Konstantin die Dreisprachler. So bahnt er sich den Weg nach Rom, wo das slavische Buch anerkannt werden wird.

Die polemischen Werke Konstantins-Kyrills, die ins Slavische übersetzt wurden, verfügten in ihrer Zeit über eine große öffentliche Bedeutung. Seinen Schülern dienten sie als Muster glanzender Rednerprosa. Es ist kein Zufall, daß auf den Bibliothekar Anastasius die Redegewandtheit Konstantins einen tiefen Eindruck machte. In dem Brief an Gauderik von Veletri anlaßlich anderer Werke Kyrills /für Clemens von Rom/ beurteilt er ihn mehrmals als bemerkenswerten Philosophen und Redner. Wir können die begeisterte Bewertung des Vitenschreibers als realistisch einstufen. Der Vergleich der Redegewandtheit Kyrills mit einem Feuerstrahl schafft uns eine Vorstellung von seinem Temperament als Redner, von der unerschütterlichen Logik seiner Argumentation, von der wunderbaren Beherrschung der Sprache und der rhetorischen Mittel. Später wirkt in Bulgarien das Werk Kyrills auch auf Cernorisec Chrabur. Er lernt von seinen Ideen der Gleichberechtigung der Völker und der Unhaltbarkeit der Theorie der Dreisprachler, lernt von seinem Mut, von der Beachtung historischer Fakten und gewinnt dadurch an Selbstbewußtsein.

CONSTANTIN-CYRILLE ET METHODE, TEMOINS DE LA FIN
DE L'ICONOCLASME BYZANTIN

Edmond Voordeckers

Le XI^e centenaire de la mort de Méthode nous procure l'occasion de commémorer encore une fois la grande oeuvre civilisatrice des Saints Frères Constantin-Cyrille et Méthode, créateurs des lettres et de la littérature slaves, pères d'une liturgie et d'une culture qui, pendant des siècles, ont fait appartenir les Slaves au "Commonwealth" de Byzance.

Pour ma part, je le ferai en examinant un aspect de leur vie et des circonstances d'ordre politique et religieux, qui ont marqué leur personnalité, c. a. d. leurs rapports avec l'iconoclasme byzantin.

Quand on relit la Vie de Constantin-Cyrille, on est frappé par le fait qu'il a été d'abord l'élève préféré de Léon le Grammairien, métropolite iconoclaste de sa ville natale de Thessalonique et déposé de son siège en 743, et ensuite l'intime et le confident de Théoctiste, ministre iconoclaste de l'empereur Théophile et - après la mort de celui-ci-artisan habile du revirement de l'empire vers l'Orthodoxie. Pendant la régence de l'impératrice Théodora et le règne de l'empereur Michel III, Constantin a été le collaborateur des patriarches Méthode et Photius, et l'on sait avec quelle tenacité il est resté fidèle - avec son frère Méthode - à la théologie de ce dernier; mais on devra souligner en même temps l'attitude extrêmement prudente des deux patriarches envers l'iconoclasme et les iconoclastes au lendemain de leur condamnation en 843 /1/. Constantin et Méthode ont adhéré pendant plusieurs années au monachisme du Mont-Olympe, connu pour ses efforts en faveur d'un apaisement des passions religieuses et pour ses sympathies envers les liquidateurs gantés de l'iconoclasme à Byzance. /2/

Si Constantin et Méthode ont été les témoins privilégiés des personnes et des circonstances qui ont marqué la fin de l'iconoclasme byzantin, il faut constater d'autre part que, dans leur activité missionnaire chez les Moraves ainsi que dans celle de leurs successeurs immédiats chez les Bulgares, nous ne trouvons trace du culte des images qui, à ce moment, reprit à Byzance. Ce n'est pas l'image sainte à la main, ne fût-ce que comme une "Biblia Pauperum", qu'ils ont répandu chez les Slaves l'Orthodoxie de Constantinople, mais en traduisant les Ecritures Saintes et la Sainte Liturgie.

Il y a pourtant, dans la Vie de Constantin, trois épisodes très caractéristiques qui se rapportent à l'iconoclasme. On les trouve aux chapitres III, V et X /3/. Il sera utile de les examiner brièvement, car il s'agira surtout ici de les confronter avec une autre source importante pour l'histoire religieuse de Byzance au milieu du IX^e siècle: les miniatures du Psautier Chludov de Moscou.

Le premier épisode qu'il faudra relever, et qui est d'ailleurs le dernier du point de vue chronologique, se lit au X^e chapitre de la Vie. C'est un bref passage du compte rendu de la dispute de Constantin avec les Juifs à la cour du Khagan des Khazars, en 860. Aux Juifs, qui font aux chrétiens le reproche d'adorer des idoles, Constantin répond avec toute la panoplie des défenseurs du culte des images. Il signale en passant que ses interlocuteurs n'ont pas moins que dix mots différents /hébreux ?/ pour exprimer la notion d'image. On peut y déceler un rappel des énumérations et des distinctions avancées par Jean Damascène. Comme celui-ci d'ailleurs, Constantin explique le rapport entre image et prototype, tandis qu'il renvoie ses interlocuteurs aux symboles et aux images /les

chérubins/ ornant le Tente de l'Alliance et le Tabernacle dans le temple de Jérusalem et dans le culte juif. /4/

L'auteur de la Vie de Constantin signale que son frère Méthode traduisit plus tard le texte complet de la disputation en langue slave et le divisa en huit sections. Cette disputation enfin s'intègre parfaitement dans la littérature polémique antijuive de l'époque /cf. l'oeuvre perdue du patriarche Nicéphore/ et il n'y a pas lieu de s'y attarder outre mesure.

Le second passage de la Vie de Constantin, se rapportant à la querelle des images, est beaucoup plus important. C'est tout le V^e chapitre qui raconte comment Constantin, à la demande de l'empereur Michel III et du patriarche Méthode - dont il était devenu le Chartophylax -, confondit dans une discussion le patriarche déchu Jean VII le Grammairien. /5/ La discussion aurait eu lieu en 843, peu de temps après la déposition du patriarche iconoclaste. La Vie la résume à tel point qu'il est impossible d'en reconstituer le déroulement. Quelques éléments pourtant du récit méritent d'être signalés tout particulièrement. Parmi les questions posées par Jean le Grammairien au jeune Constantin on relèvera p.e. celle-ci: "Pourquoi les iconodoules refusent-ils de vénérer une image dépourvue d'inscription?" Ou encore: "Pourquoi les iconodoules vénèrent-ils l'imago clipeata au lieu d'une croix qui est une forme complète et non tronquée?". Cette dernière question se rapporte évidemment à la conception des iconoclastes selon laquelle la croix - comme signe - exprime la totalité de la personne du Christ tandis que l'image ne représente que sa nature humaine /6/. En outre la discussion avec le patriarche déchu, appelé constamment par son sobriquet de Jannis /7/, se termine tout naturellement avec la victoire de Constantin, porte-parole de l'orthodoxie impériale et patriarcale.

Le troisième passage de la Vie de Constantin qui nous intéresse se trouve au chapitre III. A l'âge de sept ans, le jeune Constantin perd son faucon pendant une partie de chasse; il s'en consola par le souvenir de la légende de Placida-Eustathios. /8/ Egalement passionné par la chasse, celui-ci s'était rendu compte de la vanité des choses terrestres lors d'une vision du Christ lui apparaissant comme une imago clipeata dans la ramure du cerf qu'il chassait.

A première vue le récit ne semble être qu'un détail pieux et édifiant, comme il y en a tant dans la littérature hagiographique. Mais dans ce cas précisément l'auteur de la Vie de Constantin confronte son héros avec une légende qui est extrêmement caractéristique pour la polémique anti-iconoclaste de l'époque. La légende de Placida-Eustathios n'est pas connue avant l'iconoclasme. Elle est citée pour la première fois comme argument dans la Troisième Oraison pour la Défense des Images de S. Jean Damascène; de là sans doute elle a été reprise en 787 dans les débats du VII^e Concile Oecuménique de Nicée. /9/ A Constantinople, la diffusion du culte d'Eustathe est due aux iconodoules et son martyrium y est construit par l'impératrice Irène. /10/ Le moine Joannice, chef de file des moines anti-iconoclastes au début du IX^e siècle, a construit un monastère dédié à S. Eustathe au Mont-Olympe /11/, l'endroit où Méthode s'initia à la vie monastique, en compagnie d'ailleurs de Constantin qui lui n'y prit pas encore l'habit monastique.

La mention de la légende de Placida-Eustathios correspond donc parfaitement à la popularité que celle-ci avait acquise dans le milieu anti-iconoclaste de l'époque.

Les éléments de la polémique anti-iconoclaste, relevés dans la Vie de Constantin, sont un écho sans doute très fidèle-

le de la mentalité et de la littérature polémique de l'époque; comme tels, ils témoignent clairement de l'ancienneté et de l'authenticité du texte de la Vie. Mais la correspondance de ces éléments avec les miniatures du Psautier Chludov, source capitale pour l'histoire de l'anti-iconostasme du IX^e siècle, est encore plus frappante. Dans les marges de ce psautier en effet des dizaines de petites miniatures, parfois de vraies caricatures, exaltent les défenseurs des images ou bafouent leurs adversaires. /12/

Mises en rapport avec le chapitre V de la Vie de Constantin, les miniatures du psautier Chludov illustrent d'abord les deux thèmes de la discussion avec le patriarche déchu Jean le Grammairien. Pas moins de quinze fois /13/ l'imago clipeata apparaît dans les marges, et deux fois /14/ le miniaturiste a combiné cette image avec la croix, seule "forme complète" d'après les iconoclastes. On est frappé ensuite par le fait que le miniaturiste a identifié chaque scène et chaque détail avec une inscription, utilisant à cet effet l'ancienne écriture onciale, dorénavant "liturgique" pour souligner le caractère sacré et authentique des images qu'il produit. La victoire de l'orthodoxie sur l'iconoclisme enfin est présentée avec insistance comme la défaite personnelle de Jean le Grammairien. A cet égard trois miniatures surtout sont extrêmement instructives: fol. 23^v représente Jean le Grammairien comme participant au concile iconoclaste de 815 et l'image est surmontée par la figure victorieuse du patriarche Nicéphore montrant l'imago clipeata du Christ /15/; fol. 35^v Jean le Grammairien, appelé Jannis, vomit l'hérésie, brandissant comme sorcier serpent et tenant dans la main droite l'argent du simoniaque; f. 51^v enfin ce même Jannis est foulé aux pieds par le Saint patriarche Nicéphore qui

suit l'exemple de l'apôtre Pierre qui met le pied sur Simon le magicien selon le récit des Actes des Apôtres. Au chapitre V de sa Vie, Constantin, sorti vainqueur de la discussion avec Jean le Grammairien, ne fait que répéter le geste de l'apôtre Pierre et du patriarche Nicéphore /16/.

On sait que plus tard les saints font irruption massivement dans l'illustration des psautiers à illustration marginale /17/. En dehors des patriarches et prophètes vétéro-testamentaires et des apôtres, ils sont encore très rares /18/ dans le psautier Chludov. La présence, fol 97^v, d'une grande miniature représentant Placidia-Eustathios à la chasse et adonnant l'imago clipeata du Christ apparaissant dans la ramure du cerf qu'il poursuit, est d'autant plus surprenante. C'est d'ailleurs la première fois que cette image apparaît dans l'art byzantin. La correspondance de cette image avec l'utilisation de la légende dans les textes de S. Jean Damascène, des Actes du VII^e Concile et du chapitre III de la Vie de Constantin, renforce encore l'impression qu'entre les miniatures du psautier Chludov et l'auteur de la Vie de Constantin il a dû exister un lien, un rapport certain dont la nature exacte, bien sûr, ne peut pas être déterminée avec précision.

Le rapprochement esquissé dans ces pages ne prouve évidemment pas que Constantin lui-même ou son hagiographie auraient connu le Psautier Chludov. Il montre seulement que la jeunesse des deux frères, apôtres des Slaves, a été marquée par des personnes, des événements, des mouvements d'idées et des conceptions, qui étaient caractéristiques pour la fin de la querelle de l'iconoclasme. Le Psautier Chludov met devant nos yeux ce dont eux avaient été les témoins vivants et privilégiés.

NOTES

1. Fr. Dvornik, The Patriarch Photius and Iconoclasm. In: *Dumbarton Oaks Papers*, 7 /1953/, pp. 69-97 /réimprimé dans le recueil de Fr. Dvornik, *Photius and Byzantine Ecclesiastical Studies*. Londres, Variorum Reprints, 1974, chap. V/.
2. Pour la jeunesse des frères dans le contexte historique et intellectuel du milieu du IX siècle: P. Lemerle, *Le premier humanisme byzantin*. /Bibliothèque Byzantine - Etudes, 6/. Paris 1971, pp. 160-165.
3. Les passages indiqués se lisent en traduction allemande dans: Josef Bujnoch, *Zwischen Rom und Byzanz. Leben und Wirken der Slavenapostel Kyrillos und Methodios*. /Slavische Geschichtsschreiber, 1/. Graz-Wien-Köln 1958, pp. 30, 34-36 et 57-58 ; en traduction française dans : Fr. Dvornik, *Les légendes de Constantin et de Méthode vues de Byzance*. /Byzantinoslavica-Supplementa, I/. Prague 1933, pp. 351, 353-354 et 367.
4. Sur les rapports entre la polémique anti-juive et l'iconoclasme: Fr. Dvornik, *Les légendes*, pp. 201 ss.
5. Cf. Ibidem, pp. 71-78. Voir la notice de Cyrill Mango dans son édition : *The Homilies of Photius Patriarch of Constantinople*. /Dumbarton Oaks Studies, III/ Cambridge Mass. 1958, pp. 240-243 ; et surtout celle de P. Lemerle, *Le premier humanisme byzantin*, pp. 135-147. L'article très intéressant de H.G. Thümmel, *Die Disputation über die Bilder in der Vita des Konstantin*. in: *Byzantinoslavica*, 46 /1985/, pp. 19-24, ne m'est parvenu qu'après le congrès de Szeged.
6. Cf. A. Grabar, *L'iconoclasme byzantin*. Dossier archéologique. Paris 1957, pp. 130-142.

7. Allusion à 2 Tim. 3,8 et Ex. 7,11-22.
8. Cf. H. Delahaye, La légende de Saint Eustathe. In: Bulletin de la Classe des Lettres de l'Académie Royale de Belgique, 1919, pp. 175-210 ;
- F. Daniele - F. N. Arnaldi, Eustathio. In: Bibliotheca Sanctorum, 5 /1964/, col. 281-291.
9. Contra imaginum calumniatores orationes tres, /Die Schriften des Johannes von Damaskos, III/, ed.B. Kotter. Berlin 1975, pp. 177-178. Voir aussi: A. Grabar, L'iconoclasme byzantin, p. 227.
10. Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae, Ed. H. Delahaye, Bruxelles 1902, col. 59-61; - J. Mateos, Le Typicon de la Grande Eglise. /Orientalia Christiana Analecta, 165/. Rome 1962, p. 41. Cf. R. Janin, Le Siège de Constantinople et le Patriarcat Oecuménique. Eglises et monastères. /La géographie ecclésiastique de l'Empire Byzantin, I,3/. Paris 1975, p. 150.
11. R. Janin, Les églises et les monastères des grands centres byzantins /Bithynie, Hellespont, Latros, Galèsios, Trébizonde, Athènes, Thessalonique/. Paris 1975, p. 150.
12. L'analyse des ces miniatures dans A. Grabar, L'iconoclasme byzantin, pp. 198-201 et 215 ss. pour le commentaire. Voir, depuis lors, surtout l'édition facsimilé de M.V. Ščepkina, Miniatury Chludovskoj Psaltyri. Moscou 1977 /excellente introduction et bibliographie complète dans les notes/. Nous renvoyons le lecteur aux feuilles de ce facsimilé.

13. Fol. 1^v, 2, 3^v, 4, 12, 23^v, 45, 48, 51^v, 64, 67, 86, 90^v, 97^v, 154^v.
14. Fol. 4 et 86.
15. La miniature prend tout son sens quand on se rappelle que S. Nicéphore fut expulsé du patriarcat en 815 par Léon V l'Arménien, à l'instigation de Jean le Grammairien qui à ce moment pourtant était encore trop jeune pour lui succéder immédiatement.
16. L'accumulation de ces mêmes éléments se retrouve dans le Canon, composé par S. Théodore Studite à l'occasion de la restauration des images en 843 : P.G. 99, col. 1772 C.
17. L. Mariès, L'irruption des Saints dans l'illustration des psautiers byzantins. In : Mélanges Paul Peeters, II / = Analecta Bollandiana, 68 /, Bruxelles 1950, pp. 153-162.
18. P.e.S. Syméon Stylite le Jeune, Fol. 3^v.

ZUR FRAGE DER SLAWISCHEN LITURGISCHEN
SPRACHE

Péter Király

Die Sprache ist das uralte, aber auch heute noch bedeutendste Mittel der Gedankenmitteilung. Die Erscheinungsformen der Sprache -- das Sprechen, das Bild, die Schrift, blicken auch auf eine sehr alte Vergangenheit zurück. Durch die Verbreitung der Menschheit kamen aber die Menschen und deren verschiedene Gruppen in verschiedene geographische, wirtschaftliche, gesellschaftliche und kulturelle Verhältnisse und als Resultat dieser Umstände kam es zur Differenzierung der Sprachen und Schriften, des Glaubens und der Religionen usw. Die Gestaltung der Religionen führte über den Totemismus und Polytheismus zum Monotheismus, und nachher formierten sich die sich auf Dogmen gründenden Religionen. In den Jahrhunderten vor unserer Zeitrechnung waren -- in erster Linie in Asien -- schon bedeutende Religionen bekannt: Der Konfuzionismus, Buddhismus, Taoismus, Schintoismus usw., und ihre Lehren verbreiteten sich in den lebenden Sprachen, also außer durch die örtlichen Dialekte, auch mit Hilfe der örtlichen Schriften. Und so ähnlich geschah es auch, als 622 nach unserer Zeitrechnung der Mohamedanismus /Islam/ zustande kam, dessen Mittel der Mitteilung, der Verbreitung wurde die arabische Sprache und Schrift. Das heißt: die Sprache und Schrift jener Gebiete, wo die Religion entstanden ist, hat sich mit der Religion verflochten; und als sich die Religion in neuen Gebieten verbreitete, blieben die religiösen Lehren entweder unverändert, oder sie änderten sich, aber entgegen der Originalsprache wurden neue, örtliche Sprachen und Schriften angewendet /vgl. den Fall des Buddhismus-Lamaismus in Tibet/.

Dasselbe bezieht sich auch auf das Christentum. Die Kirche Christi rekrutierte ihre Gläubigen aus dem Volke Israel. Die Juden haben Abschnitte aus dem Alten Testament in der Sprache des Volkes/hebräisch-aramäisch/ vorgelesen. Die Apostel und

ihre Nachfolger übten die Bekehrung in verschiedenen Volkssprachen aus und so auch - infolge der Verbreitung des Christentums - Griechisch und Lateinisch. Außer in diesen drei Sprachen wurde in der Zeit vor dem 9. Jahrhundert unserer Zeitrechnung die christliche Liturgie noch in syrischer, koptischer und armenischer Sprache vollführt.¹

Aus dem obigen kann der Schluß gezogen werden, daß die Religionen, und so auch die christliche Religion, nicht an eine einzige Sprache gebunden waren. Das bestätigen folgende Zitate aus der heiligen Schrift:

Römer 14:11: "...alle Zungen sollen Gott bekennen"; Offenbarung 14:6: "...Engel,...der hatte ein ewiges Evangelium zu verkündigen denen, die auf Erden wohnen, und allen Nationen und Geschlechtern und Sprachen und Völkern."; Apostelgeschichte 2:4: "und sie ... fingen an zu predigen in andern Zungen, wie der Geist ihnen gab auszusprechen"; ds. 2:6: "...ein jeder hörte sie in seiner eigenen Sprache reden."

Und trotzdem, als Konstantin und Methodius ihre Missionsarbeit in Mähren und Pannonien in slawischer Sprache ausübten, hat das bayerische Priestertum und nachher auch der sich in Venedig versammelte lateinische Klerus gegen die Slawische Stellung genommen.

Wie bekannt, hat Rostislaw, der slowenische Fürst von Mähren, den byzantinischen Kaiser Michael III. um Lehrer gebeten, die in der Sprache lehren können, welche vom Volk verstanden wird. Vgl. Methodius-Legende V. 1-3: Es kamen aus den italienischen, griechischen und deutschen Ländern viele christliche Lehrer zu uns, uns auf verschiedene Art lehrend. Aber wir Slowienen sind ein einfaches Volk, und es gibt niemanden, der uns die Wahrheit lehren würde und uns den Sinn der Schrift erklären würde. Also Herrscher, schicke uns deshalb einen Mann, der uns Recht tun könnte. Das heißt in der Konstantin-Legende

XIV. 2-5: Unser Volk lehnte das Heidentum ab und folgt dem christlichen Gesetz, aber wir haben keine Lehrer, die das wahre christliche Bekenntnis in der Volkssprache erklären könnten, und damit - das sehend - auch andere uns das nachtun mögen. Schicke uns also, Herrscher, einen Bischof und einen solchen Lehrer, weil von euch für jedes Land gute Gesetze stammen. Und Kaiser Michael antwortete, der Bitte Rostislaws zustimmend, in dem an denselben gerichteten Brief, wie folgt: Gott ... hat in unserer Zeit für eure Sprache Buchstaben offenbart ... darum damit auch ihr in die Reihe der großen Nationen tretet, die Gott in ihrer eigenen Sprache preisen. ² Aus dem Zitat ist es ersichtlich: der Kaiser von Byzanz war mit der Bitte Rostislaws einverstanden, daß die Lehrer, die zu entsenden sind, den Mähren in der Erschaffung des muttersprachlichen Gottesdienstes Hilfe leisten. Und zu diesem Zweck sandte der Kaiser den Philosophen und seinen Bruder Methodius nach Mähren, "Weil ihr aus Saloniki seid, und die Salonikier alle rein Slowienisch sprechen." ³

Im Feuer der heftigen Angriffe verteidigten die Brüder Konstatin und Methodius, im Bewußtsein ihres Rechts, tapfer, die Berechtigung des Gebrauchs der slawischen liturgischen Sprache. In Mähren wurden sie von den Oberpriestern, Pfarrern und Zöglingen folgendermaßen angegriffen: Der Herr, wenn es ihm gefälling gewesen wäre, hätte es auch so zurechtmachen können, daß Gott vom Anfang an mit den Buchstaben euer Sprache gelobt wird. Aber der Herr erwählte nur drei Sprachen: das Hebräische, Griechische und Lateinische, in welchen es sich gebührt Gott zu preisen. Der Philosoph triumphierte über sie mit den Worten der Schrift und nannte sie die Dreisprachigen und die Boten von Pilatus, weil die von Pilatus stammende Aufschrift auf dem Kreutze Christi in diesen drei Sprachen zu lesen war. ⁴ Und ähnlich argumentierten die in Venedig

versammelten Bischöfe, Priester und Mönche. Aber der Philosoph antwortete ihnen: Schämt ihr euch nicht bloß drei Sprachen anzuerkennen und das bewirken zu wollen, daß alle anderen Völker und Nationen blind und taub bleiben? Alsdann bekräftigte er sein Recht mit Zitaten aus den Psalmen, vgl. Psalm 117:1: "Lobet den Herrn, alle Heiden! Preiset ihn, alle Völker!"⁵ Sogar Papst Johannes VIII. hat in seinem 880. an Swatopluk gerichteten Brief ebenfalls in diesem Sinne Stellung genommen: "qui fecit tres linguas principales, Hebream scilicet Grecam et Latinam, ipse creavit et alias omnes ad laudem et gloriam suam."⁶

Konstantin, um die Irrlehre der Dreisprachigkeit darzulegen, führt jene Nationen an, die ihre Bücher haben und den Herrn in ihrer eigenen Sprache preisen, diese sind: die Armenier, Persen, Abbasgen, Iberer /Georgier/, Sogden, Goten, Awaren, Tursen, Chasaren, Araber, Ägypter und viele andere.⁷ Im Zusammenhang mit den hier erwähnten Völkern versuchte F. Dvornik eine Antwort darauf zu finden, was für Sprachen bei ihnen in der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts in der Literatur und in der Kirche gebraucht werden konnten, beziehungsweise ob in dieser Funktion auch schon die Volkssprache /Nationalsprache/ benutzt wurde. Für uns ist auch das aufschlußreich, was er über die Tur'sen schreibt.⁸ Dvornik wirft nämlich auch den Gedanken, die Idee der Gleichsetzung der tur'sischen, das heißt der 'hunnischen Bulgaren', beziehungsweise der 'Ungarn' auf. Diese Idee von Dvornik erwähnt auch J. Vasica.⁹ Marquart¹⁰ identifiziert diesen Namen mit dem Namen des ostlawischen Iverci-Stammes, der entlang des Dnests lebte, aber Dvornik hält diese Stellungnahme -- ohne eine entsprechende Argumentation -- für nicht überzeugend und wirft statt dessen folgenden Gedanken auf: "Ne pourrait-on pas plutôt penser à une

population établie entre Crimée et Dnjestr et appelée turque par la Légende? Dans ce cas on pourrait voir en elle les Huno-bulgares out peut-être les Magyars qui occupaient la région vers cette époque et chez lesquels on peut supposer également quelques traces de christianisme." ¹¹ Und in diesem Zusammenhang erinnert Dvornik an das hunnische Bistum, das von einigen Forschern mit Recht auf dieses Gebiet placiert wird, obwohl er eher an die Reste der Hunnen auf der Krim denkt, mit denen er das obige hunnische Bistum anknüpft, und die in der Konstantin-Legende tur'si genannt werden. Zwar ist das, sagt Dvornik, bloß eine Annahme, die noch in der Zukunft bewiesen werden muß. Die Chasaren betreffend ist Dvornik der Meinung, daß bei ihnen die Literarsprache und wahrscheinlich auch die liturgische Sprache in diesem Zeitalter das Hebräische sein konnte. Bei den Chasaren wetteiferten gleichzeitig drei Religionen miteinander: die jüdische, der Islam und das byzantinische Christentum. ¹² Als Ergänzung ist es zu erwähnen, daß in dem Zeitalter vor dem 9. Jahrhundert bei den Bulgartürken, Chasaren, Awaren und Ungarn auch die Kerbschrift gebraucht wurde.

Konstantins aufzählung der Völker, die Bücher besitzen und im Gottesdienst ihre eigene Sprache gebrauchen, ist sehr lehrreich. Sie ist sogar ein wichtiges Dokument, da Konstantin die Kultur der von ihm erwähnten Völker, auf Grund seiner eigenen Reisen und Erfahrungen kennengelernt hat.

Auf das Verhalten des deutschen Priestertums zurückkehrend, muß betont werden, daß sein Auftreten für die Dreisparchigkeit jeden Historismus entbehrte /die Außerachtlassung der Politik der Kirche bezüglich der liturgischen Sprache/ und es fehlte bei diesem Klerus auch der Gedankenaufwand hinsichtlich der

Perspektive, der Zukunft. Er hat nämlich nicht in Betracht genommen, daß er mit dieser Stellungnahme zugleich die Verbreitung des nationalen Schrifttums und der nationalen Literatur auf dem deutschen Sprachgebiet behindert. Deshalb beklagte sich Otfried, ein Mönch aus Weißenburg /Elsaß/, 868 mit Recht: Während viele Menschen in ihrer eigenen Sprache schreiben, Um auf diese Weise ihr Volk zu erheben, warum sollten dann eben die Franken davon Abstand nehmen, den Herrn in fränkischer Sprache zu preisen. ¹³

Tatsächlich, das deutsche Priestertum wurde nicht vom Geiste der Apostel geleitet /"Lobet den Herrn, alle Heiden! Preiset ihn, alle Völker!"/ sondern ihr Verhalten wurde von der Sorge um die Macht suggeriert. "Conversio" schreibt darüber folgendermaßen: Der Erzbischof von Salzburg ernannte zum Dechanten Riphald, der sich lange Zeit hier /am Hofe Pribinas/ aufhielt und sein kirchliches Amt auf Grund der Vollmacht ausübte, die ihm der Erzbischof genehmigte. So lange bis ein Grieche Namens Methodius mit der neu erfundenen slawischen Schrift die lateinische Sprache, die römischen Lehren und die authentischen lateinischen heiligen Schriften verdrängte, und beim Volk diejenigen, die die Messe, die Verkündung des Evangeliums und die kirchliche Tätigkeit in lateinischer Sprache ausübten, der Verachtung preisgegeben hat. ¹⁴ Tatsächlich, die Bekehrungstätigkeit von Riphald in lateinischer Sprache unterlag der Bekehrungsarbeit von Konstantin und Methodius, die in slawischer Sprache ausgeübt wurde.

Und diese Wendung ist verständlich. Man könnte aus der Geschichte zahlreiche Beispiele anführen, um zu bestätigen, daß beim Volk dann Erfolge zu verzeichnen sind, wenn man vor ihm in einer verständlichen Sprache spricht.

Anmerkungen

- 1./ Böhm János, A liturgikus nyelvekről. Eger 1897. 3-25.
- 2./ Konstantin-Legende XIV. 15-16.; Methód-Legende V, 11.
- 3./ Method-Legende V, 8.
- 4./ Konstantin-Legende XV. 5-9.
- 5./ Konstantin-Legende XVI, 1-3, 5.
- 6./ J.A. Ginzler, Geschichte der Slawenapostel Cyrill und Method und der slawischen Liturgie. Wien, 1861.: Anhang I. Codex legendarum et monumentorum... 62: Böhm, A liturgikus nyelvekről op. cit.8; Magnae Moraviae Fontes Historici III. 208.
- 7./ Konstantin-Legende XVI, 7-8.
- 8./ F.Dvorník, Les Légendes de Constantin et de Méthode vues de Byzance. Prague, 1933. 207.
- 9./ J. Vašica, Literární památky epochy velkomoravské. Praha 1966. 227.
- 10./ J. Marquart, Osteuropäische und ostasiatische Streifzüge. Leipzig, 1931. 174, 190.
- 11./ F.Dvorník, Les Légendes 208.
- 12./ Op. cit. 208-209; Király Péter, A magyarok említése a Konstantin- és a Metód-Legendában. Budapest, 1974. 42-43.
- 13./ A.Teodorov -Balan, Kiril i Metodi. II. Sofija, 1934. 249; Magnae Moraviae Fontes Historici II. 321.
- 14./ Milko Kos, Conversio Bagoariorum et Carantanorum. V Ljubljani, 1936. 139.

ДЕЛО КИРИЛЛА И МЕФОДИЯ НА ФОНЕ СРЕДНЕВЕКОВЬЯ

Куио Куев

Христианство впервые появляется и распространяется в Палестине, разговорными и официальными языками которой в те времена были греческий, еврейский и латинский. По этой причине по велению Понтия Пилата и надпись на кресте Христа "Иисус Назорей, царь иудейский" /Лк. 23,28; Иоан. 19,20/ была сделана на этих трех языках. В первое время из этого факта не делалось никаких выводов, но с течением лет начало оформляться мнение о сакраментальности этих языков и единственной возможности совершения на них богослужения и развития письменности. Зачатки этого мнения начинают возникать еще в первой половине IV в. Так, Иларий Пуатьеский /315--368/ говорит о "греческом, еврейском и латинском" как о главных языках.

В таком духе написано и письмо блаженного Иеронима Стридонского /330--420/ Гелиодору: "Умалчиваю о евреях, греках и латинях, посвященных богу в свою веру и надписи на кресте". Почетное место отводит греческому, еврейскому и латинскому языкам и парижский епископ Герман /VI в./ при описании литургии по галльскому обряду: литании следует петь на греческом языке, ибо по-гречески написан Новый завет за исключением евангелия Матфея; слово "аминь" следует произносить по-еврейски в честь трехязычной надписи на кресте Христовом; трем отрокам подобает петь "Господи, помилуй" на трех языках и т.д.

В итоге всего этого к концу VI -- началу VII в. идея о сакраментальности и богоизбранности греческого, еврейского и латинского языков окончательно оформилась и распространилась. К этому времени она была сформулирована Исидором Севильским /570--636/ в его "Этимологии" /кн. IX/ в следующих словах:

"Санкраментальные языки суть три:
еврейский, греческий и латинский,
наиболее блистающие по всей земле.
На этих трех языках Пилат повелел
сделать надпись на кресте господ-
нем."

Сформулированная столь видным для своего времени книжником и церковным деятелем трехязычная догма быстро утвердилась в умах людей в эпоху средневековья как на Востоке, так и на Западе. В действительности этого нас убеждает ряд латинских, греческих и славянских источников. Так, например, патриарх Фотий обвинял латинское духовенство, между прочим, и в трехязычном заблуждении: "Утверждают, что бога не следует чтить на других языках кроме сих трех: еврейского, эллинского и латинского" /"Относительно франков и остальных латинян"/. Та же мысль выражена и в одной греческой рукописи 1281 г., находящейся в Брекселе. На поместном соборе в Сплите во второй половине XI в. было установлено отправлять богослужение только на латинском и греческом". Немало также и славянских источников, свидетельствующих о существовании трехязычной догмы. Наиболее часто эти сведения приводятся в связи с жизнью и деятельностью Кирилла и Мефодия: Кирилл вступает в прения с приверженцами трехязычной догмы в Венеции, в своей предсмертной молитве он молит бога о погублении трехязычной ереси, весь трактат Черноризца Храбра "О письменах" является отражением нашей борьбы с трехязычной догмой и т.д.

Перед нами возникает вопрос: результатом чего являлась трехязычная ересь и какие цели она преследовала в веках?

Вопреки ссылке на Евангелие, трехязычная догма по сути дела не является религиозной проблемой, она не была результатом догматических прений. По моему мнению, она возникла в ре-

зультате длительного и сложного общественно-исторического, культурного и политического процесса. Я склонен считать, что появление трехязычной ереси должно быть связано с установлением церковной администрации в течение нескольких первых веков после издания Миланского эдикта /313 г./, с политическими стремлениями Рима и Константинополя к верховенству в христианском мире, с борьбой с ересями в так называемом "золотом веке" /IV--VIII вв./ христианской письменности и становлением греческого и латинского языков господствующими.

После издания Миланского эдикта, превратившего христианство из последуемой религии в официальную, начинается значительная централизация административной церковной власти. На первое место выходят города: Рим, Александрия, Антиохия, Иерусалим и Константинополь, епископы которых пользуются преимуществами, ставящими их выше других иерархов. Шестым и Седьмым правилами Первого вселенского собора 325 года определялся статус римского, иерусалимского, антиохийского и александрийского епископов. Их церковная власть распределялась так: римский епископ первенствовал в пределах западного христианского диоцеза, александрийский - в Египте, Ливии и Пентаполисе /Киренайке/, антиохийский - в Сирии, Киликии, Кесарии и Месопотамии, а иерусалимский - в Финикии, Аравии и Палестине. Константинополь начинает играть роль после его превращения в столицу Восточной Римской империи /330 г./. Его положение устанавливается в 381 году на Втором вселенском соборе, после которого он стал именоваться "Новым Римом". Третье правило этого собора гласило: "Константинопольский епископ да имеет преимущество чести по римском епископе, потому что град оный есть новый Рим". А из этого следует, что ему определялось первенствующее место среди церковных иерархов Востока. Четвертый вселенский собор 451 года /Халкидонский/ давал константинопольскому епископу и некоторые канонические права /правила, например, 17,

28/. С этого времени он занял первенствующее место и по власти в восточном христианском диоцезе.

В VI веке, в царствование Юстиниана Великого /527--565 годы/, авторитет константинопольского патриарха был возведен на еще большую высоту. Теперь он стал именоваться "вселенским патриархом" /повелителем: 4,5,6,7/. Константинопольская церковь провозглашалась главой всех остальных церквей.

С течением времени этот процесс усиливается все более и более, достигнув того, что в середине IX века патриархом Фотием было категорически отвергнуто вмешательство Папы в дела константинопольского патриарха, что привело к обострению отношений и в конечном итоге к разделению церкви на Западную и Восточную в 1054 году.

Возвышению Константинополя содействовали и обстоятельства, вызванные переходом Александрии /638 г./, Иерусалима /637 г./ и Антиохии /638 г./ под власть арабов, в результате которого они были лишены возможности вести нормальное духовное и культурное существование и неоднократно оказывались в тяжелом материальном положении, принуждавшем их обращаться во всех случаях за поддержкой к Константинополю.

Тем, чем был для восточного христианского мира Константинополь, был Рим для западных областей. Римский епископ стал признаваться прямым преемником апостола Петра и с раннего времени претендовать на получение права последнего слова во всем христианском мире. Усилению его авторитета все в большей и большей мере в IV--V веках стали содействовать разногласия и прения восточных епископов по ряду догматических вопросов и их взаимные обвинения в еретичестве, в которых они часто прибегали к третейскому суду Рима. В особенности это касалось Александрии и Антиохии, наиболее часто смущаемых появлением ересей и боровшихся против посягательства на их власть со стороны Константинополя. С течением времени Рим добился положения

господствующего во всем западном христианском диоцезе, не отказываясь от своих притязаний на главенство и на Востоке.

Следует отметить, что возвышение Рима и Константинополя находилось в тесной связи с тенденциями, стремившимися к сосредоточению власти в руках иерархов значительных кафедр и столиц и к ограничению независимости более незначительных и поместных церквей.

Разумеется, что от всего этого выигрывают и соответствующие языки - греческий и латинский. Греко-римским миром создается культура, не имеющая равной во всем христианском мире. Остальные народы стали в его глазах малокультурными и "варварскими". Показательно в этом отношении послание патриарха Фотия армянскому католикосу Захарии, в котором он высказывал мысль о том, что "Значение ромейского народа в судьбах новозаветного строительства отвечает значению Израиля в Ветхом Завете... Ромей - новозаветный Израиль... И как владычество Израиля продолжалось до Христова пришествия господня." В дальнейших строках послания патриархом утверждались следующие смыслы: еще с самого начала появления христианства греческий язык был в употреблении во всех пяти патриархатах; апостолы и евангелисты /за исключением Матфея/ писали на греческом языке; учителя церкви происходили из греческих областей и писали по-гречески; бог проклял и отверг евреев и призвал греков; греки просвещали народы в продолжение веков и соблюли истинную веру и т.д. Все послание проникнуто духом обоснования великого авторитета греческой церкви и греческого языка в вопросах веры и культуры. Иными словами, греческий язык и греки - соль земли.

То, что представлял греческий язык для восточного христианского диоцеза, для западного был латинский язык. После покорения Галии, Испании и Африки Римом местное население начало оставлять свой родной язык и воспринимать латинский. Латинский язык утвердился даже в отдаленной Ирландии. В конце концов, латинский язык во всю эпоху средневековья превратился в язык

науки, богослужения, дипломатии, поэзии и владетелей в пределах всего западного мира. Соответствующая литература в Польше и Чехии в течение столетий также писалась на латинском языке.

Не меньшую роль играло в данном случае и обстоятельство давнего перевода Священного писания на греческий и латинский язык. Первый греческий перевод датируется III-м веком /Семи толковников/, а латинский - II-м веком /Итал/, вытесненный Вульгатой. Латинский перевод Библии - единственный перевод этой книги во всем средневековье на Западе. Целые века эти переводы /наряду с еврейским/ считались наиболее достоверными и стяжали высокое призвание, став основой и ряда позднейших переводов не на классические языки в западном мире.

Наконец, на этот вопрос следует посмотреть и с иной точки зрения - с точки зрения точности перевода не в художественном, а в догматическом отношении. Надо иметь в виду, что в те времена церковь была смущаема рядом еретических учений, стремившихся внедрить в письменность и в богослужебные тексты свои тенденции. А это могло легко произойти при переводе богослужебных книг на соответствующий разговорный язык. С другой стороны, не следует забывать обстоятельства утверждения тогдашней догматической терминологии прежде всего греческого и латинского происхождения. Перевод священных книг на какой-либо еще недостаточно обработанный язык был чреват опасностью появления в нем неточностей, могущих привести к извращению установленных догматов. Оставался в силе и взгляд на другие языки как на грубые и необработанные, лишенные способности выражения и передачи тонких оттенков богословской мысли. Вот почему вопрос о точности перевода богослужебных книг неоднократно находил место на страницах документов того времени. В ряде случаев давалось разрешение проповедования на соответствующем живом языке, повелевавшее, однако, произнесение текстов, выражавших сущность христианского учения и имевших догматический характер /Евангелия, Апостола, Символа веры и т.п./, лишь на греческом или латинском

языках. Так, например, в послании к Святополку 880 года папа Иоанн VIII говорит о "хорошем переводе". Видный византийский канонист Феодор Вальсамон XII века поставил перед александрийским патриархом Марком вопрос об очень "Точном переводе" как необходимом условии совершения богослужения на другом языке. В XIII веке папой Иннокентием IV было дано согласие отправления богослужения на славянском языке в Далматии при условии точного соответствия славянского перевода по смыслу и содержанию латинским богослужебным книгам.

Все это свидетельствует об использовании трехязычной догмы в целях избежания возможных извращений установленных догматов и соблюдения чистоты официальной религии, официального вероисповедания.

Признавая, однако, убедительность сказанного, все же следует заключить, что причины возникновения трехязычной догмы имели корнем не вопрос о точности перевода. Вопрос соблюдения точности перевода и стремление сохранения чистоты официального вероисповедания в данном случае выполняли второстепенную роль и были лишь прикрытием политических домогательств господствующих сил. Путем распространения богослужебных церковных книг на греческом и латинском языках Константинополь и Рим расширили свое влияние и утвердили свой авторитет. Трехязычная догма в данном случае служила лишь подходящим средством достижения намеченных целей. Вот почему она столь ревностно была защищаемая как духовной, так и светской властью. На мысль о развитии письменности и совершения богослужения не на классическом языке иногда смотрели как на проявление еретичества.

Почему же на идею совершения богослужения и развития письменности не на классическом языке стали смотреть именно так?

Ответ на этот вопрос может быть следующим: в эпоху средневековья национальные церкви посредством своего богослужебного языка часто делались пособниками ересей и расколов, создавая литературу не на классическом языке в связи с догмати-

ческими разногласиями и спорами, в направлении догматических отклонений. Так, например, в начале IV века готским епископом Ульфилой было переведено Священное писание на готский язык и создан богослужебный ритуал на языке готов, бывших, однако, арианами. В 30-х годах V века возникло несторианство, объявленное ересью в 431 году на Третьем вселенском соборе и жестоко преследуемое, но вопреки всему нашедшее широкое распространение в Восточной Месопотамии /Эдесская школа/ и Персии. Правительство Персии использовало религиозное различие страны от Империи и в 499 году объявило персидских христиан отделенными от Восточной церкви, провозгласив несторианство официальным вероисповеданием. Сиро-халдейская церковь была также несторианской, с богослужением и богослужебными книгами на сирийском языке.

Еще более чувствительные удары официальному христианству были нанесены монофизитством, появившимся в середине V века, привлекавшее много последователей и даже ставшее официальным вероисповеданием четырех народностей: армян, коптов, абиссинцев и части сирийцев /сирояковитов/. С отторжением от православия соответствующие национальные церкви отказываются от греческого языка и вводят в качестве официального свой собственный язык как в богослужение, так и в литературу.

На востоке православной и более самостоятельной осталась в средние века лишь Грузинская церковь, причем следует отметить, что в Западной Грузии, рано попавшей под влияние Византии, не развилась собственная письменность на грузинском языке.

Именно в такой обстановке в середине IX века возникает деятельность братьев Кирилла и Мефодия, составивших славянскую азбуку и сделавших первый перевод наиболее необходимых богослужебных книг с греческого языка на древнеболгарский и таким путем заложивших основы славянской письменной культуры. В то же время создавались и условия для развития творческих сил болгарского народа, для сохранения самостоятельности и незави-

симости Болгарии и утверждения в этот период ее международного престижа. Здесь уместно привести слова византийского императора Михаила Третьего, сказанные князю Ростиславу, выразившие мысль о том, что народ, славящий бога на своем языке, следует считать принадлежащим к семье великих народов /глава XIV/. Славяне, считающиеся Византией варварами, то есть, грубыми, непросвещенными и некультурными, получили, наконец, свою письменность и возможность создавать собственную культуру. Иными словами, с появлением славянской письменности славяне поднялись на более высокую ступень культурного развития.

Вся деятельность братьев-просветителей, связанная со славянством, явилась полным отрицанием трехязычной средневековой догмы. Согласно учению Кирилла и Мефодия каждый народ обладал правом создавать письменность и совершать богослужение на своем языке. В создании культуры и совершения богослужения все народы и языки пользовались одинаковыми правами и не могли подразделяться на избранные и неизбранные.

Этой концепцией братья Кирилл и Мефодий выходили за рамки средневековых понятий и приближались к более новому времени, а представление о священности и богоизбранности греческого, еврейского и латинского языков была уже исчезающим пережитком. Именно этим Кирилл определил развитие западноевропейской демократической мысли на целые века. Национальная струя в западном христианском диоцезе начала прокладывать себе дорогу гораздо медленнее и позднее: переводы Священного писания на немецкий язык появились едва к концу XII века; французский перевод датируется первой половиной XVI века; чешский и английский - XIV веком; итальянский - XVIII веком; польский - XIII--XIV веками. При этом следует помнить, что французский перевод принадлежал протестанту, а английский - реформатору /Виклифу/. В Польше проповедование на польском языке было позволено королем Зигмундом /Сигизмундом/ Старым лишь в храме Богородицы в Кракове в 1537 году.

В восточном христианском диоцезе отправление богослужения и развитие письменности не на классическом языке утвердились и в эпоху средневековья, но это были страны, как уже мы упомянули, отколовшиеся от официального вероисповедания, то есть еретические.

В конечном итоге, создание славянской письменности представляло единственный случай создания письменности и совершения богослужения не на классическом языке в позднем средневековье, без объявления их еретическими и без их уклонения в сторону догматических отклонений и разногласий. Попытки приверженцев трехязычного учения возвести его в степень догмы остались безрезультатными. Возникновение славянской письменности не было провозглашено еретическим деянием, так как она не была следствием догматических прений; вопрос о богослужебном языке церкви и языке не был догматическим вопросом. Причины возникновения славянской письменности в середине IX века были иного характера. Они были продиктованы соображениями культурно-политического и общественно-исторического характера и явились результатом нового мировосприятия, выходившего за пределы средневековья и связанного с новым временем, с новыми понятиями. Взгляд Кирилла и Мефодия на развитие письменности и совершения богослужения не на классическом языке полностью совпадает с современным пониманием этого вопроса.

Признание славянской письменности не еретической, разумеется, в значительной степени обязано энергичной защите главным образом Кирилла. Развившиеся в дальнейшем события принудили Кирилла к защите своего дела в Моравии, Венеции и в Риме в прениях со сторонниками трехязычного учения, стремившихся придать своим толкованиям силу догмы. В защите трехязычного учения они пытались найти доводы, направленные против усилий Ростислава, борového за создание независимой славянской церкви и славянизацию церковной и культурной жизни в Моравии. В

борьбе за славянскую письменность находят отражение стремления славянства к утверждению самостоятельности его культуры и к его обособлению в самостоятельную единицу. Создается впечатление, что Кириллом в борьбе с трехязычным учением используются прежде всего цитаты из Священного писания; Ветхого и Нового Завета. Биограф Кирилла определенно говорит, что враги были побеждены "словом Священного писания" /ЖК, гл. XV/. Создатель славянской письменности прибегал к Священному писанию не случайно. Он хорошо знал, что тексты Священного писания для того времени были сильнее всех других аргументов, что в судебных прениях и разбирательствах они имели силу закона, что в ту эпоху их привлечением мог быть осужден или оправдан обвиняемый. По этой причине Кирилл в своей борьбе с врагами прибегал прежде всего к средству, имевшему в момент применения наибольшую доказательную силу, силу неопровержимого документа. С другой стороны, Кириллу была известна и сила исторических фактов. Вот почему им был использован в борьбе с врагами и опыт некоторых восточных народов: армян, персов, авазгов, иверитян, готов, авар, тирсов, хазаров, арабов, египтян, сирийцев и многих других /ЖК, гл. XVI/, прославлявших бога на своем языке. В перечисление этих имен, может быть, вкрались некоторые неточности, но в основном мысль Кирилла верна: упомянутые народы и племена пользовались свободой употребления в своей церковной жизни того или иного языка в зависимости от своего предпочтения: для них не существовали священные и не священные языки.

Этими своими действиями Кирилл предстает перед нами в ореоле не только создателя славянской письменности, но и ее первого защитника. Во всем христианском мире едва ли найдется случай преодоления соответствующим живым языком в его письменной форме таких трудностей в борьбе с отражением нападков на него, как это мы видим на примере славянского, древнеболгарского языка.

Начатая славянскими просветителями борьба с приверженниками трехязычного учения была продолжена их учениками и последователями, среди которых наиболее ревностным и деятельным был Черноризец Храбр - автор апологии "О письменьхъ". В то время как Кирилл использовал в борьбе с трехязычным учением преимущественно цитаты из Священного писания, Храбром привлекались в основном исторические доказательства. Храбр имел ясное представление о доказательной силе исторических фактов. Не его взгляд, не философские рассуждения, а факты были наиболее мощным оружием в борьбе с врагами. Тогда как Кириллом использовались цитаты из Священного писания, не вызывавшие никаких возражений, Храбром привлекались исторические факты, достоверность которых не могла быть никем отвергнута. Эти факты были почерпнуты им из истории греческого языка и истории переводов Священного писания с еврейского на греческий язык. Оказалось, что исторический материал, попавший в руки Храбра, сослужил великую службу славянской письменности. В данном случае кажется, что Храбром руководил афоризм, согласно которому "перед фактами умолкают и боги".

Сочинение Храбра - наиболее сильное обвинение против трехязычного заблуждения не только в славянских литературах, но и во всей литературе того времени. По замыслу и направленности к нему до известной степени приближается сочинение инокка Иоанна Зосимы, известного грузинского деятеля на Синайской горе, под заглавием "Возвеличение и восхваление грузинского языка" /X века/. Следует, однако, подчеркнуть, что по силе аргументов и богатству материала апология грузинского языка в значительной мере уступает сочинению Храбра. Грузинский монах не обладал способностями полемиста и защитника в такой степени, в которой обладал ими Храбр, и не имел начитанности последнего.

Итак, древнеболгарские книжники IX--X веков нанесли сокру-

шительный удар средневековому предрассудку о священности греческого, еврейского и латинского языков и содействовали утверждению демократической идеи в культурной и религиозной жизни людей. После этого удара трехязычное учение быстро стало терять свои позиции и окончательно заглохло с течением времени. Идеи Кирилла и его последователей о равноправии языков в религиозном и культурном бытии народов оказались полным отрицанием средневекового мировосприятия и универсализма греческого и латинского языков. На фоне средневековья они звучат революционно и уводят нас к более новому времени, к периоду становления национальных языков, утверждения национальной культуры и богослужения на живом языке, к объединению народов в национальности. В конечном итоге, Кирилл и его последователи опережают на целые века развитие демократической мысли не только на Западе, но и на Востоке! +

+ К сожалению, редакция располагает лишь материалом, послужившим основой устного доклада профессора К. Куева, и по этой причине примечания в статье отсутствуют. Библиографию и важнейшую литературу проблематики см. Проф. д-р Кю М. Куев: Черноризец Храбр. София, 1967.



DIE NACHRICHT DES ISIDORUS HISPALENSIS UND DES SPANISCHEN
FORTSETZERS SEINER "HISTORIA" ÜBER EINEN SLAWENEINFALL IN
GRIECHENLAND

Samuel Szádeczky-Kardoss

1. Zahlreiche moderne Schriften, die die Frühgeschichte der Slawen behandeln oder wenigstens berühren, berufen sich auf Isidor von Sevilla als eine Quelle der Slaweneinfälle auf der Balkanhalbinsel. Aber die unter dem Namen des Isidorus angeführten Informationen werden meistens, ja fast immer philologisch ungenau gehandhabt. Und dasselbe geschieht auch mit der den Slaweneinfall erwähnenden Aussage der anonymen "Continuatio Hispana Historiae Gothorum Wandalarum Sueborum".

Es gibt bis heute Forscher, die eine ältere Ausgabe der Chronik /Chronica maiora/ des Isidorus, besonders jene von Migne ¹ benutzen ², obwohl seit dem Erscheinen der kritischen Edition von Mommsen /1894/ ³ alle frühere Textrekonstruktionen als völlig veraltet und irreführend zu betrachten sind. Es kommt auch vor, dass sich jemand scheinbar auf die Mommsensche Rezension beruft, dann aber den Text der veralterten Ausgabe zitiert ⁴ und als Grundlage seiner Folgerungen benutzt.

Ausserdem gibt es Fachleute, die einen von einem anonymen Verfasser herrührenden Text fälschlich dem Isidorus zuweisen. Ein unbekannter Spanier schrieb nämlich eine "Continuatio" zu der "Historia Gothorum Wandalarum Sueborum" des Isidorus, die die Erzählung der historischen Ereignisse bis 754 fortführte. Der namentlich unbekannte Schriftsteller war also mehr als ein Jahrhundert nach dem Tode des Isidorus /636/ tätig, doch wird seine Bemerkung über einen Slaweneinfall während der Regierung des Kaisers Heraclius /610-641/ als die Aufzeichnung des Zeitgenossen Isidorus hingestellt.⁵

Meine bescheidene Zielsetzung ist die wahre Sachlage

darzulegen. Ich möchte feststellen, was man der Nachricht des Isidorus über einen Slaweneinfall in "Graecia" sicher entnehmen, und was hypothetisch mit ihr in Verbindung bringen kann.

2. Die zahlreichen Handschriften, die Th. Mommsen zur Ausgabe der Chronik /*Chronica maiora*/ des Isidorus kollationierte, teilen sich in zwei voneinander klar abgesonderte Gruppen /"Ordo prior" und "Ordo posterior" in Mommsens Vorwort/.⁶ Die meisten Kodizes der ersten Gruppe erwähnen den Sisebutus /612-620/, jene der zweiten Gruppe den Suinthilanus /621-631/ als den König des Westgotenreiches zur Zeit der Beendigung der Chronik.⁷ Daraus ergibt sich unmissverständlich, dass die *Chronica maiora* während der Lebenszeit des Isidorus /636/ in einer ersten und nachher in einer zweiten Ausgabe erschienen ist. Auf Grund weiterer Daten und Folgerungen kann als Jahr der ersten Ausgabe sicher 615, als Jahr der Neuausgabe wahrscheinlich 624 /oder 626?/ festgestellt werden.⁸

Von dem uns hier beschäftigenden Slaweneinfall spricht in Wahrheit allein die zweite Ausgabe.⁹ Die Textveröffentlichung der Chronik in der *Patrologia Latina* von Migne macht aber keine klare Unterscheidung zwischen den beiden verschiedenen Ausgaben; deshalb glauben die Benutzer des von Migne abgedruckten Textes, dass Isidorus die Eroberung von "Graecia" durch die Slawen auf 615 /das heisst auf das abschliessende Jahr der ersten Ausgabe/ verlegte,¹⁰ was aber nach der von Mommsen festgestellten handschriftlichen Überlieferung völlig unwahr ist.

Isidorus verzeichnete in seiner Chronik fortlaufend, in welchen Jahren nach der Erschöpfung der Welt die nacheinander folgenden römischen bzw. oströmischen Kaiser die Regierung

beendeten, ¹¹ und unmittelbar anschliessend teilte er auch die Zahl der Regierungsjahre der betreffenden Herrscher mit. Eine Ausnahme bildete der Kaiser Heraclius, der erst nach Isidorus starb. Dieses Herrschers gedenkend verzeichnete also der Bischof von Sevilla die Zahl der Jahre, die zwischen dem Regierungsantritt des Kaisers und der Ausgabe der Chronik verfloßen sind. Demgemäss lautet der betreffende Satz in den meisten Handschriften der ersten Ausgabe folgendermassen: *Eraclius dehinc quintum agit annum imperii.* ¹² Die Mehrzahl der Kodizes der zweiten Ausgabe enthält die folgende Bemerkung: *Eraclius dehinc sextum decimum agit imperii annum cuius initio Sclavi Graeciam Romanis tulerunt, Persi Syriam et Aegyptum plurimasque provincias.* ¹³

Ägypten eroberten die Perser in den Jahren 616-618/19, ¹⁴ Syrien schon 611-614. ¹⁵ Das Fürwort "*cuius*" bezieht sich also keineswegs auf das sechszehnte Regierungsjahr des Heraclius /5. Oktober 625-4. Oktober 626/, sondern auf seine Regierung /*imperium*/ im allgemeinen. Weil nach der Quelle alle drei Ereignisse /die feindlichen Eroberungen in "*Graecia*", "*Syria*" und "*Aegyptus*"/ am Anfang /*initio*/ der Regierung stattfanden, können wir der Nachricht des Bischofs von Sevilla nicht mehr über den Zeitpunkt des Slaweneinfalls entnehmen als dass er ungefähr im ersten Jahrzehnt der Herrschaft des Heraclius /ca. zwischen 610-620/ erfolgte. ¹⁶ Somit bleibt die Frage offen, ob der bei Isidorus erwähnte Eroberungszug der Slawen ein in anderen Quellen nicht vorkommendes Ereignis war, oder mit einem auch anderswoher bekannten Geschehnis identifiziert werden kann. Eine exakt beweisbare Antwort können wir auf diese Frage nicht geben.

3. Jedenfalls ist es aber höchstwahrscheinlich, dass die

anonym überlieferte "Continuatio Hispana anni DCCLIV" der isidorischen "Historia Gothorum Wandalorum Sueborum" denselben Slaweneinfall erwähnt, von dem wir in der Chronik des Isidorus lesen.¹⁷ Der unbekannte Continuator, der zu Beginn der zweiten Hälfte des achten Jahrhunderts schrieb, gibt im Gegensatz zu Isidor auch das Jahr des Ereignisses an: Huius /sc. Eraclii/ temporibus, in era DCLIII, anno imperii eius quarto, Sclavi Graeciam occupant. Die übrigen Teile der Continuatio Hispana beweisen, dass dem Verfasser bzw. seinen Gewährsmännern auch andere Quellen, nicht nur die historischen Werke von Isidor zur Verfügung standen. Aus einer dieser Quellen /die nachher verlorengegangen ist/ entstammt möglicherweise die Angabe des Jahres des Slaweneinfalles, ein Plus im Vergleich mit der isidorischen Darstellung.¹⁸

Das 653. Jahr der hispanischen Ära¹⁹ entspricht dem 615. Jahr unserer Zeitrechnung. Das vierte Regierungsjahr des Heraclius bedeutet die Zeitspanne zwischen 5. Oktober 613-4. Oktober 614,²⁰ oder das Ziviljahr 614. In der Continuatio kommt es auch anderswo vor, dass die Datierungen nach der spanischen Ära und den Regierungsjahren des Heraclius, wie in unserem Falle, eine einjährige Differenz aufzeigen, und meistens die Angaben nach der Ära sich als authentisch erweisen.²¹ Die Lösung unseres chronologischen Problems /614 oder 615 ?/ ist also entweder die Annahme von 615 für das Jahr des Slaweneinfalles, oder aber die Schlussfolgerung, dass der Eroberungszug der Slawen in "Graecia" schon 614 begonnen und erst 615 beendet wurde.

Als Zusammenfassung unserer Quellenuntersuchung kann nun folgendes festgestellt werden. Nach dem zeitgenössischen und deshalb zuverlässigen Zeugnis des Isidor von Sevilla fassten

Slawen am Anfang der Regierung des Heraclius, irgendwann zwischen 610-611 und 619-620 in "Graecia" Fuss. Der nähere Zeitpunkt dieses Ereignisses war 614-615, vorausgesetzt, dass der Continuator Hispanus der isidorischen "Historia" einerseits von derselben Episode der slawischen Frühgeschichte schrieb, wie Isidor in seiner Chronik, andererseits aus einer glaubwürdigen Quelle schöpfte. Die erste Voraussetzung ist höchstwahrscheinlich /fast sicher/, die zweite vorstellbar.

4. Was noch in diesen geschichtlichen Zusammenhang gehört, brauche ich hier nicht eingehend zu behandeln, weil es P. Lemerle in seinem magistralen Kommentar zu "Miracula Sancti Demetrii II 1-2" völlig klargestellt hat.²² "Graecia" bedeutet in der Chronik des Isidorus aller Wahrscheinlichkeit nach das ganze "Illyricum", das eigentliche Griechenland miteinbegriffen.²³ Die Herakleias des Georgios Pisides /II 66-82/ spricht davon, dass der Held des Gedichtes nach der Beseitigung des inneren Übelstandes /d.h. der Tyrannei des Phokas/ sofort mit äusseren Feinden, auch mit vordringenden Slawen zu tun hatte.²⁴ Und die Erzählung der Wunder des heiligen Demetrios /II 1-2/ entwirft ein lebensnahes Bild von den Slawen, die zu Wasser und zu Lande ziehen und fast alle Provinzen von Illyricum überschwemmen. In dieser hagiographischen Schrift wird es farbenreich dargestellt, was der Bischof von Sevilla in einem einzigen wortkargen Satz ausspricht: am Anfang der Regierung /imperii...initio/ des Kaisers Heraclius: "Sclavi Graeciam Romanis tulerunt".²⁵

1. *Patrologiae cursus completus ... accurante J.-P. Migne ... Patrologiae Latinae tomus LXXXIII.*, Paris 1850, 1066.
2. Siehe z. B. M. Vasmer, *Die Slaven in Griechenland*, Berlin 1941 /Neuausgabe mit Vorwort von H. Ditten: 1970/, 14; A. Bon, *Le Péloponnèse Byzantin jusqu'en 1204*, Paris 1951, 36; E. Herrmann, *Slawisch-germanische Beziehungen im südöstdeutschen Raum von der Spätantike bis zum Ungarnsturm. Ein Quellenbuch mit Erläuterungen*, München 1965, 37.S. Anm. 25.
3. *Monumenta Germaniae Historica. Auctores Antiquissimi XI. Chronica minora saec IV. V. VI. VII. Edidit Th. Mommsen II.*, Berolini 1894 /Nachdruck 1961/, S. 391-423 /Vorwort/, 424-488 /Text mit kritischem Apparat/.
4. Vgl. z. B. P. Lemerle, *Les plus anciens recueils des Miracles de Saint Démétrius et la pénétration des Slaves dans les Balkans II. Commentaire*, Paris 1981, 91; F. Barišić, *Čuda Dimitrija Solunskog kao istoriski izvori*, Beograd 1953, 91, 149, vgl. 95.
5. L. Waldmüller, *Die ersten Begegnungen der Slawen mit dem Christentum und den christlichen Völkern vom VI. bis VIII. Jahrhundert. Die Slawen zwischen Byzanz und Abendland*, Amsterdam 1976, 255 zitiert zuerst die wirklich von Isidorus herrührende Nachricht mit korrekter Interpretation, und behauptet dann fälschlich, dass "derselbe Autor" /d.h. Isidorus/ an anderer Stelle "einen ähnlichen Hinweis bringt"; in Wahrheit steht aber dieser letztgenannte Hinweis nicht in irgendeinem Werk des Isidorus, sondern in der anonymen *Continuatio* des achten Jahrhunderts. - Bei D. Angelov /*Die Entstehung des bulgarischen Volkes*, Berlin 1980, 57/ heisst es: "...Isidor von Sevilla ... schreibt, dass 'im vierten

Jahr der Regierung des Kaisers Herakleios /also i. J. 613/ die Slawen Griechenland einnahmen' ... Vgl. Isidori Iunioris episcopi Hispalensis Historia Gothorum, Wandalorum, Sueborum, ed. Mommsen, MGH AA XI, 1, S. 337"; der hier unter dem Namen des Isidorus angeführte Passus gehört in Wahrheit der anonymen Continuatio an. Vgl. P. Petrov: Istorija na Bălgarija v 12 toma II. Părva Bălgarska dăržava, Sofija 1981, 86, wo in der 88. Anmerkung nicht nur die Unterscheidung zwischen der von Isidorus geschriebenen Historia Gothorum, Wandalorum, Sueborum und der von einem anonymen Autor herrührenden Continuatio fehlt, sondern auch die zwei Werke des Isidorus, die Historia und die Chronica vermengt werden.

6. Mommsen a.a. O. S. 396-408.
7. Isidorus Hispalensis, Chronica § 417, 417^a, 417^b /p. 416 ed. Mommsen/, cf. § 414, 414^a, 414^b /p. 479 ed. Mommsen/.
8. Mommsen a.a.O. S. 407-410, 422-423; K. Jireček - J. Radonić, Istorija Srba I., Beograd 1952, 55.
9. Chronica maiora § 414^a.
10. Siehe z. B. A.N. Stratos, Byzantium in the Seventh Century I., Amsterdam 1968, 119, vgl. 416: "Isidori Hispalensis Episcopi Chronicon, Migne P.L., vol. 83".
11. Mommsen a.a.O. S. 424: "Annos mundi, quibus Isidorus utitur, adscivit ut reliqua omnia ex chronicis Hieronymi". Was die Weltära des Hieronymus /5200 v. u. Z./ betrifft, vgl. V. Grumel, La chronologie /Traité d'Études Byzantines I./; Paris 1958, 219.
12. Isidorus Hispalensis, Chronica maiora § 414 /p. 479 ed. Mommsen/.
13. Isidorus Hispal., Chronica maiora § 414^a /ed. Mommsen p. 479/.
14. Butler, A.J. and Fraser, P.M., The Arab Conquest of Egypt

- and the Last Thirty Years of the Roman Dominium, Oxford 1978, S. XXXVII, 69-92, 498-507; A. N. Stratos, Byzantium in the Seventh Century I., Amsterdam 1968, 113-114.
15. Stratos a.a. O. S. 104-110; H. Ditten: Byzanz im 7. Jahrhundert /Berliner Byzantinische Arbeiten. Band 48./ , Berlin 1978, 311.
 16. Diese einzig richtige Interpretation der Quellenstelle finden wir u.a. bei W. Ensslin, Slaveneinfälle: Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft. Neue Bearbeitung von G. Wissowa III a., Stuttgart 1927, 704; Waldmüller a.a.O. 255.
 17. Einige Stellen der Continuatio Hispana sprechen sicherlich //!< von denselben Ereignissen, wie die Chronik des Isidorus /Continuatio Hispana § 15 fin.~Isidor., Chron. § 415-416; Continuatio Hispana § 18 fin.~Isidor., Chron. § 416^b/.
 18. Mommsen a.a.O. S. 325-326 stellt eine Übersicht über die greifbaren Quellen der Continuatio Hispana zusammen. Es gab jedoch sicherlich auch weitere namentlich nicht bekannte Quellen, aus denen der Continuator bzw. seine Gewährsmänner schöpfen konnten. Es ist möglich /freilich nicht sicher/, dass der Continuator /oder einer seiner Gewährsmänner/ in unserem Falle dieselbe Quelle gebrauchte, wie Isidorus, Isidorus liess aber die Jahresangabe weg, die so nur durch die Continuatio erhalten wurde. Siehe noch unten Anmerkung 25.
 19. Grumel a.a. O. S. 218: "Elle se calcule à partir du 1^{er} janvier 38 av. J. C. "
 20. Grumel a. a. O. S. 356.
 21. Suint/h/ila bestieg den Thron des Westgotenreiches nach dem Tode von Rekared II /16. April 621/; die Jahresangabe ist in

der Continuatio Hispana 659. J. der Ära /=621/, 10. J. des Heraclius /= 5. Okt. 619-4. Okt. 620~Ziviljahr 620/. — Thronbesteigung von Kindila /Cintila/: März 636; Datierung bei dem Continuator: 674. J. der Ära /=636/, 25. J. des Heraclius /=5. Okt. 634-4. Okt. 635~Ziviljahr 635/. — Regierungsantritt von Tulga/s/: 20. Januar 640; Datierung in der Continuatio: 678. J. der Ära /=640/, 29. J. des Heraclius /= 5. Okt. 638-4. Okt. 639~Ziviljahr 639/. — Für die Datierung der Thronbesteigungen der Westgotenkönige siehe F. Dahn, Urgeschichte der germanischen und romanischen Völker I., Berlin 1881, S. 397-399.

22. Lemerle a.a. O. S. 91-94. — Johannes, der Bischof der ägyptischen Stadt Nikiu /109, 18/ berichtet uns über die feindliche Verheerung aller römischen Gebiete ausserhalb Thessalonike. Meines Erachtens bezieht sich diese Mitteilung eher auf das Jahr 609 /oder 610/ als auf 614-615, wie Lemerle es meint. Wir lesen nämlich die fragliche Nachricht in Verbindung mit der Beschreibung der Vorereignisse des Sturzes von Phokas /609-610 erste Hälfte/. Siehe R. H. Charles, The Chronicle of John, Bishop of Nikiu Translated from Zotenberg's Ethiopic Text, Oxford 1916, S. 175-176.
23. P. Charanis, Graecia in Isidore of Seville: Byzantinische Zeitschrift 64 /1971/ 22-25.
24. Giorgio di Pisidia, Poemi I. Panegirici epici. Edizione critica, traduzione e commento a cura di A. Pertusi, Ettal 1960, S. 209, 245-255, 272.
25. Zur Unterstützung der Annahme, die ich oben am Ende der Anmerkung 18 dargelegt habe, möchte ich hier noch auf Folgendes hinweisen. In der Chronik des Isidorus ist es ein symptomatisches /fast konsequent durchgeführtes/ Verfahren, dass der

Autor die in seiner Quelle vorgefundene Jahresangabe weglässt. Victor Tonnennesis und Iohannes Biclarensis behandeln in ihren Chroniken alle Ereignisse mit genauer Angabe des betreffenden Jahres nach der Consulliste. Isidorus Hispalensis übernimmt die Darstellung zahlreicher Geschehnisse von den beiden genannten Chronisten, aber die Übernahme erfolgt immer mit der Weglassung der Jahresangabe. — Am Anfang dieses Aufsatzes habe ich die charakteristischsten Fehler hervorgehoben, die bei der Behandlung unserer beiden Quellenstellen begangen wurden. Die möglichst vollständige Klarstellung des Quellenwertes des Isidorus und seines Fortsetzers, die ich hier zu geben beabsichtige, blieb auch wegen oben nicht erwähnter Gründe aus. Solche sind u.a.: die Ausserachtlassung des Zeugnisses der Continuatio /z.B.W.H. Fritze, Bedeutung der Awaren für die slawische Ausdehnungsbewegung: Zeitschrift für Ostforschung 28 [1979] 517; B. Grafenauer, Nekaj vprašanj iz dobe naseljevanja južnih Slovanov : Zgodovinski Časopis 5 [1950] 76; Ju: Kulakovskij, Istorija Vizantii III., London 1973, 52; D. Obolensky: Cambridge Medieval History IV 1., Cambridge 1966, 482/, die Durcheinanderbringung des fünften und des sechszehnten Regierungsjahres des Heraclius, obwohl der Slaweneinfall bei Isidorus in Wahrheit nur an den Anfang der Regierung angeknüpft wird /z.B.M.W. Weithmann, Die slawische Bevölkerung auf der griechischen Halbinsel, München 1978, 110, 297/, bei sonst tadelloser Quellenbenutzung Ausweichen vor den chronologischen Problemen /z.B.H. Ditten, Zur Bedeutung der Einwanderung der Slawen: Byzanz im 7. Jahrhundert [Berliner Byzantinische Arbeiten. Band 48], Berlin 1978, 96/, ungenaue Jahreszählung, als ob das vierte Regierungsjahr des Heraclius mit dem Ziviljahr 613 identisch wäre /z.B.M. Vojnov: Fontes Latini Historiae Bulgaricae I., Serdicae 1958, 384/. —

Zusatz zu Anm. 2: M. Nystazopoulou-Pelekidou, Les Slaves dans l'empire byzantin: The 17th International Byzantine Congress. Major Papers, New York/-Washington/ 1986, 347, 363.

ЗА ОФОРМЛЕНИЕТО НА БЪЛГАРСКИТЕ РЪКОПИСИ

Аксиния Джурова

При образуването на двуетничната българска държава /681 г./ славяни и прабългари са ползували за държавни нужди гръцкото писмо, което не предава всички звуци на техния език. След покръстването в 865 г., за да бъде новата религия достъпна за всички, българите се заемат да преведат от гръцки най-необходимите за богослужението текстове. В тази си дейност те са улеснени от делата на братята Кирил и Методий, създали около 855 г. /863--864 гг./ славянската азбука и превели на славянски основните богослужебни книги. Българският княз Борис-Михаил приема в своя двор група ученици на братята-просветители, които слагат началото на старобългарската книжнина. Тази книжнина е запазена в два варианта -- глаголическа азбука, вероятно създадена от Константин-Кирил и кирилска -- наречена в чест на Кирил, чието начертание е близко до това на гръцкото унциално писмо. Буквите и в двете азбуки имат геометрични очертания, което обуславя близостта на старобългарските книжовни и епиграфски паметници и Помага за по-точното им датиране.

В оформлението на Кирилските ръкописи от Първата българска държава византийската художествена традиция се проявява в два различни варианта. Първата група ръкописи можем да отнесем към тази на цветния византийски стил. Те съдържат миниатюри върху цели страници, обградени в богато орнаментирани квадратни или правоъгълни рамки, в отделни случаи наподобяващи многокуполни църкви. Големите квадратни заставки в началото на главите дават размера на текстовата колонка. В тях основен мотив е византийската палмета, включена в строго сегментирани композиции или сред извивки на клончета и цветя. Над рамките, обикновено центрирани, понякога и в полето на ръкописите, се изобразяват птици и животни. Инициалите напомнят умалени ан-

тични колони, в които, без да се нарушава конструкцията на буквата, са включени растителни, зооморфни и антропоморфни мотиви. Към тази група ръкописи отнасяме няколко руски преписа, правени по български образци, като Остромирово евангелие, Мстиславово евангелие, Светославов сборник, Учителното евангелие на Константин Преславски, Иполитов сборник, 13 Слова на Григорий Богослов, Архангелското евангелие, както и запазеният в български оригинал Супрасълски сборник.

Елементите на втория стил, който след различни определения - варварски /В. Ягич/, преходен или народно-фантастичен /В. Щепкин/, е известен засега в науката като тератологичен, се прокрадват, макар и плахо, в някои от кирилските и глаголическите ръкописи от тази ранна епоха. В основата си и той е свързан с византийската традиция. В общи линии при него се запазва архитектурата на византийската заставка и начертанието на инициалите в съчетание с геометрично-плетенични мотиви. Въпреки това, в определени случаи, подборът и съчетанието на мотивите създават една различна от природната образност, понякога нарушаваща яснотата на буквите и мотивите. Причудливост и странност се смесват с все още неизяснените представи за търсеното, а често несръчната ръка на рисувача, копираща неумело, или пък липсата на образец създават характеристиката, която отделя ранните български ръкописи от техните източници. Показателни в това отношение са заставките и инициалите на ръкописи като Асеманиево евангелие, Зографско евангелие, Мариинско евангелие, Синайски псалтир, Синайски евхологий, Листове на Ундолски, Савина книга, Григоровичев паримейник, Енински апостол, Добромирово евангелие и др.

Въпреки че белезите на втория стил откриваме както в кирилските, така и в глаголическите ръкописи, все още е трудно да отделим глаголическите ръкописи по отношение на тяхната орнаментика в различни стилови групи, така, както

това ще видим в периода XIII--XIV век. Като че ли по-уместно е тяхното разглеждане поотделно, тъй като откъслечните образци, дошли до нас, са твърда различни по стил, пък и тяхната традиция, въпреки спорадичното влияние дори до XIII век в българските ръкописи, а в хърватските глаголически и до по-късно, в общи линии у нас няма продължение.

Въпреки това бихме могли да набележим някои характерни черти, които се проследяват преди всичко в многочислените инициали по ръкописите. Инициалите в глаголическите ръкописи следват характерното начертание на глаголическата азбука, в основата на която са залегнали кръгът, по-рядко триъгълникът, квадратът, правоъгълникът. Често инициалите са симетрично композирани, т.е. лявата част повтаря дясната. Рисунокът е опростен, цветът също. Графичното начало доминира над живописното: плетеницата, шахматът, кръгът, соломоновият възел подчертава декоративното звучене. Слабо са загатнати растителните, антропоморфните и зооморфните мотиви; доминират приглушените земни тонове, като различните варианти на кафяво, зелено и жълто, рядко се среща синият цвят, а златото въобще отсъства. По подобие на източните ръкописи често заглавията се отделят посредством замазки в кафяв, зелен или жълт цвят, като понякога те се появяват и в заставките, и в инициалите. Ръкописите от Първата българска държава /кирилските/ са писани с уставното писмо /едро или по-дребно/. Форматът в повечето случаи е изтеглен по хоризонталата правоъгълник.

В общи линии изследването на украсата на старобългарските ръкописи показва определен интерес към орнаменталните форми и тяхното по-богато разработване, отколкото миниатюрата, както и връзка с ръкописите от гръцките провинции. Тук трябва да отбележим, че в XI--XII век в Цариград се оформят основните принципи в украсата на ръкописите с налагане на цвет-

ния византийски стил. Докато във византийските инициали от X век нататък се налагат растителните мотиви с преобладаване на византийската палмета - у нас преобладават геометрично-плетеничните. Византийските инициали са многоцветни, напомнящи техниката на клетъчния емайл; у нас инициалите са опростени като конструкция и цвят. На дребното унциално, т. нар. "бисерно писмо" от гръцките ръкописи в нашите преобладава сравнително едрият устав. Всичко това свидетелствува за оформяне на ръкописната украса в българските ръкописи преди утвърждаването във византийските ръкописи на цветния стил, т.е. преди X век.

В периода на византийското владичество /1018--1185/ ръкописите са скромно оформени с преобладаване на геометрично-конструктивното начало в инициалите, със самотно интерпретиране на плетеницата, оживена от антропоморфни и зооморфни елементи. В цветово отношение гамата е съвсем опростена - често ограничаваща се само с киноваря и цвета на мастилото. Миниатюрата почти не се среща.

През периода на Втората българска държава /1195--1396/ се оформят окончателно трите стила в ръкописната орнаментика - неовизантийски, тератологичен и балкански. От особено значение е оформянето на илюстративните цикли в ръкописите от XIV в.

Неовизантийският стил, който е продължение на византийския цветен стил от предходната епоха, се проявява, и то от геометрично-растителен тип, предимно в българските ръкописи от втората половина на XIII век, като разпространението му пада изключително на XIV век /В. Гартхаузен, К. Вайцман, В. Щепкин, А. Франц/. В сравнение с гръцките ръкописи, в заставките и инициалите на които преобладава живописно-пластичното начало, наподобяващо емайловата техника, в българските - доминира декоративно-плоскостното третиране. Същото

се отнася и до използването на мотивите в заставките, които се разстилат предимно плоскостно и рядко се срещат образци от цветния разкошен стил, и то в ръкописите, създадени при царуването на Иван Александър по подобие на тържествените царски и патриаршески кодекси от епохата на Комнините. В общи линии стъблата на буквите са източени във височина. Те се прекъсват от възли и точки, рядко наподобяват архитектурни колонки и обикновено завършват с растителни мотиви, извиващи се в арабеска. Заставките са образувани от преплитането на растителни и плетенични мотиви в повечето случаи във вариант малка заставка. Типични образци на неовизантийския стил са ръкописи като: Изборно евангелие 1/13 от НМРМ, Пирдопски апостол, Аргиров триод, Изборно евангелие 18 от НБКМ, Банишко евангелие, Пролог БАН 72, Врачанско евангелие и др. от XIII век, Лаврентиев сборник, Псалтир на Иван Александър от 1337, Лесновски паренезис, Сборник от 16 слова на Григорий Богослов, Паренезис на Ефрем Сирин, Слова на Йоан Схоластик, Евтимиев служебник от XIV век и др.

Доминиращ стил за българските ръкописи от XIII век е тератологичният. Първите негови елементи откриваме още в ръкописите от старобългарския период, а в XIII век той се оформя окончателно. За него е характерна такава симбиоза между зооморфни, антропоморфни, растителни и плетенични мотиви, при които се създава трудно четлива композиция, често нарушаваща яснотата на буквата. Възникнал в Югозападна България, той носи наименованието си от гръцката дума "терас", т.е. чудовище /В. Стасов, Ф. Буслаев, В. Щепкин, Н. Райнов, Св. Радойчич, В. Лазарев, В. Мошин, О. Подобедова/. Най-ранни елементи на тератологичния стил откриваме, както отбелязахме, още в ръкописите от старобългарския период. През XIII век типични образци на този стил са инициалите и заставките на Добрейшово евангелие, Радомиров псалтир, Драганов миней,

Болонски псалтир, Боянско евангелие, Орбелски триод и др. През XIV век в резултат на силното развитие на плетеницата и влиянието на източната арабеска в стилизацията на мотивите се забелязват белезите на отмиране на тератологичния стил и разтварянето му в плетеницата на балканския стил. Типични образци в това отношение са инициалите в Норовски псалтир, Погодинов псалтир, Томинов псалтир, Пандектите на Никон Черногорец, Тактикона на Никон Черногорец и др. Разлика между сръбската, руската и българската тератология се определя от избора на мотивите и начина им на стилизация, като не забравяме традициите и влиянията, не винаги сходни с нашите /В. Борн, А. Некрасов, Св. Радойчич, Ив. Дуйчев, Т. Или-на/. В сръбските ръкописи например, освен източните влияния в мотивите, са налице и романски - идващи от Адриатика, антропоморфните и зооморфните мотиви са по-отчетливи и не са редки случаите, в които се появяват жанрови сценки, в отличие от загубване на реалната връзка между мотивите в българските ръкописи. В руските ръкописи отделни елементи на тератологичния стил се проявяват още в XII век, основните белези се оформят през XIII век и кулминацията му е през XIV век. Хронологически сръбските и българските ръкописи са в общи линии изравнени, с кулминация през XIII век и отмиране през XIV век, но по отношение на стилизация и подбор на мотивите, както и в появата на жанрови сценки в инициалите и заставките, руската тератология в общи линии е по-близко до сръбската, като кулминацията е през XIV век. Особено показателен в това отношение е сходният начин на разработване на човешките фигури в инициалите, отделянето им чрез цветни основи, както и начинът на стилизация, напомняща емайлови изделия.

Балканският стил се появява най-късно в орнаментиката на българските ръкописи - края на XIII век, и показва едно по-бавно, но затова пък по-продължително развитие /В. Цепкин, В. Мошин, Е. Шулгина/. Съчетал в себе си елементи от неови-

зантийския и тератологичния стил, той използва за основен мотив плетеницата, не случайно се определя и като плетеничен. Независимо, че белезите на този стил се очертават ясно в края на XIV век, разцветът му се отнася към следващите векове и то предимно XV--XVI. Тogaва мотивите се рафинират и усложняват до ажурност, което дава основание често да се правят паралели със занаятите от този период - металопластиката, дърворезбата, ювелирните изделия. Влиянието на Ориента с неговото плоскостно-декоративно третиране на мотивите и охлаждяването на тоновете оказва своето въздействие върху балканския стил, особено след XIV век. Въпреки по-късното развитие на този стил в българските ръкописи в сравнение с неовизантийския и тератологичния, той като че ли е най-конвенционален, с едва доловими различия между ръкописите на отделните славянски страни. Той се появява сравнително по-рано сред балканските славяни, втората половина на XIII век, откъдето носи наименованието си, но неговият произход едва ли е свързан само със славянските страни. Голяма част от гръцките ръкописи, произлезли извън столицата, в манастирите на Атон и Северна Гърция, разкриват в един по-ранен период от славянските ръкописи белезите на този стил, използваващ за база плетенично-геометричните мотиви на византийския стил.

Характерни образци в балкански стил за заставките и инициалите от XIII век са: Октоих от Загреб III а 9, Апостол от Загреб III а 48, Изборно евангелие НБКМ 842, Макариево евангелие, Търновско евангелие, и от XIV век - Стаматово евангелие, Атински псалтир, Четвероевангелие на Видинския митрополит Даниил, Загребско евангелие, Четвероевангелие НБКМ 1139 и др.

Независимо от голямата известност на трите богато илюстрирани ръкописа - Манасиева летопис, Лондонско евангелие и

Томичов псалтир от XIV век, както и сведенията за богат книжовен живот по време на Сименовия златен век, белезите на който откриваме в руските преписи от XI--XII век, би трябвало да отбележим, че по запазеното, изобразителната традиция в българските ръкописи е спорадична и това не е случайно, а резултат на превратната съдба, която е имала българската държава през вековете /от 13 века седем са минали в робство/. Създаването на илюстриран ръкопис изисква голяма книжовно средище и значителни средства, т.е. богат ктитор. Сложната история на нашата държава, периодическите унищожавания на ръкописи, включително и аутодафета по време на византийското и турското владичество, а по-късно църковните борби, са довели както до унищожаване на ръкописното наследство, така и до неголеми периоди, в които държавата е централизираща своята културна дейност със съответни големи книжовни средища, меценатска културна политика от рода на тази, провеждана по времето на цар Симеон, Иван Асен II и Иван Александър.

За илюстраторската традиция на Първата българска държава съдим по запазените руски преписи от XI--XII век, които съдържат миниатюри на цели страници, обрaмчени в богато орнаментирани рамки. През XIII век, като изключим Добрейшово евангелие от първата половина на XIII век и Евангелие № 22 от НБКМ в София от XIII--XIV век, както и Тертеровото евангелие и Лествицата на Иоан Синайски Погод. 54 от XIV век, за истински илюстрирани кодекси можем да говорим само за тези, създадени при царуването на Иван Александър - на брой три. Те съдържат около 454 миниатюри и са оформени в стила на императорските кодекси от епохата на Комнините, т.е. от периода на най-големия разцвет на византийското ръкописно изкуство /О. Демус, Х. Бухтал, Ж. Стрижиговски, Св. Радойчич, Х. Белтинг, С. Дюфрен, Т. Велманс, Ж. Спатаракис/.

През XIV век във Византия традицията на богато илюст-

рираните ръкописи е почти прекъсната. Малкото запазени гръцки от този род съдържат по няколко миниатюри на цели страници, изтеглени в началото на ръкописа във вид на комплект - картини или миниатюри на евангелистите. Останалите богато илюстрирани ръкописи от XIV век произхождат от региони извън столичното византийско изкуство - в Грузия, България, Сърбия, Русия. Илюстраторската традиция е възстановена у нас през XIV век благодарение на меценатската политика на Иван Александър, който е пожелал да се направят копия от гръцки ръкописи, съхраняващи се в царската библиотека. Така в царския скрипторий възникват Манасиевата летопис от 1344--1345 г. и Лондонското евангелие от 1356 г., а извън него, вероятно в Килифаревския манастир -- Томичовият псалтир, около 1360 г., т.е. в Търновския регион. Докато Лондонското евангелие представлява копие на гръцкото евангелие от Парижката национална библиотека № 74 от XI век, то Манасиевата летопис е единственият, дошъл до наши дни, илюстриран препис на хрониката на византийския писател от XI век Константин Манаси. В нашия препис са включени и сцени, свързани с българската история, както е и интерполирана притчата за Троянската война. Томичовият псалтир пък е най-тясно свързаният с характерния за изкуството на XIV век палеологовски стил, като неговите илюстрации, част от които тълкуват пророчествата в псалтира с миниатюри от христологичния и богородичен цикъл, представлява и характерен за XIV век преход на една от най-употребяваните през Средновековието книги - псалтира от богослужебна книга в книга за частно ползване /Х. Белтинг, И. Шнвченко, Св. Радойчич, С. Дюфрен, З. Щихел/.

В периода XII -- XIV век частните поръчки са изиграли значителна роля при създаването на книгата. Те ся влияели

върху начина, по който тя се оформя, върху нейния вид и предназначение, върху качеството и стила на изпълнение. Частните, неорганизиранни поръчки са увеличили броя на пътуващите художници и писачи в сравнение с предишните епохи. Те са носели със себе си готови миниатюри и образци, ползували и тези, които им предоставяли, а това вече става достатъчна предпоставка за разнотилието в ръкописите, за появата на различни стилови и иконографски влияния от големите центрове, като Солун, Атон, Трапезунд, Мистра и др., наред със славянските културни средища и столици. Тези центрове изместват преобладаващото ръководно начало на Цариград от предишните епохи и засилват провинциалните заемки. През Палеологовската епоха в ръкописната книга с илюстрации съжителсвуват преклонението пред традицията с новите елементи на палеологовския стил и местния вкус на провинциалните школи.

От XIII век са запазени предимно богослужебни книги - псалтири, евангелия, триоди, частично се срещат минеи и доста рядко сборници със смесено съдържание с богословски съчинения. През XIV век, поне ако се съди от запазеното днес - вероятно с увеличаване броя на църквите в страната, почти два пъти нараства количеството на евангелията и псалтирите. Според запазените приписки от XIII век по-голяма част от преписвачите принадлежат към бялото духовенство, докато през XIV век те са предимно монаси и светски лица, което също е свързано с увеличаване броя на центровете, в които се създават ръкописи, при спазената ръководна роля на Търново.

През XIII век половината от книгите, дошли до наши дни, се създават в Югозападна България и около една четвърт от тях възникват в Търново, за разлика от XII век, когато съотношението се променя в полза на столицата и нарасналата роля на светогорските манастири. Появяват се и нови книжовни центрове /Видин/. В XIII век, с редки изключения, основни

консуматори на ръкописите са духовниците, а през XIV век - предимно аристокрацията - светска и църковна. Тези промяна на социалните групировки, които стимулират процеса на създаването на ръкописната книга, води до явна промяна в нейния облик. През XIII век тя е значително по-бедна откъм изображения /миниатюри/ за разлика от XIV век. Едновременно с това през XIII век многобройните книжовни центрове, които са пръснати по цялата територия на България и Атон, довеждат до разнообразие на орнаменталните мотиви и шрифтовете, достигнали известна стабилност през XIV в. Постепенното заместване на пергаментата с хартия, започнало още от втората половина на XIII век /най-ранният ръкопис, в който частично е използвана хартия /тук изключвам грамотите/ е Търновското евангелие от 1273 г./, благодарение на усилените връзки с венецианските, генуезките и дубровнишките търговци, през XIV век води до регламентиране на форматите, съобразявани с внесената хартия.

Оформянето на българската ръкописна книга през този период е във връзка със съдържанието на текста, с вида четиво, като за различните жанрове се регламентирант типови украси. Отново орнаменталните елементи са по-развити от изобразителните. Създават се характерните белези на украсената българска ръкописна книга, като в някои ръкописи - като изключение - даже в самите тях - се прокрадват елементи, характерни за западната ръкописна книга. Това се отнася предимно до паметници, създадени през XIII век, когато в един период от близо тридесет години е била в сила сключената от Калоян уния с римската църква.

В оформлението и украсата на ръкописната книга през XV--XVIII век настъпват редица изменения, свързани преди всичко с нейното предназначение, произхода на ктиторите и промененото самочувствие на писачите, които оставят все по-

често имената си по ръкописите. Книжовната продукция се съсредоточава изключително в манастирите, възникнали около големи рударски центрове, като Рилски манастир, София и околните манастири, Враца, Етрополе, Тетевен, Панагюрище, Карлово, Аджар, Куклен, Елена, на Атон. Ктиторите излизат от средата на заможните занаятчии и търговци, които желаят да имат освен интересно четиво, но и естетически оформена книга. Илюстрират се не толкова основните, свързани с богослужението, книги, като евангелието и псалтира, доминиращи в предходните векове, но и сборниците със смесено съдържание и дамаскините, представляващи интересно четиво.

През този период не се заражда нов орнаментален стил /Ив. Гошев, В. Мошин, Ат. Божков, Р. Райков, З. Янц, Д. Медакович, Е. Коцева/. Трите окончателно обособили се през Втората българска държава стилове; неовизантийски, тератологичен и балкански, продължават да се развиват, като претърпяват редица промени, обогатяват се с нови мотиви и теми. Променя се начинът на стилизация под влияние на източната арабеска, ренесанса и барока в латинските ръкописи и старопечатния орнамент /А. Яцимирски, Б. Понев, А. Грабар, Д. Медакович, З. Янц, Ср. Петкович, А. Божков/. Доминиращ стил е балканският, който от втората половина на XIV век се среща предимно в манастирските и провинциалните ръкописи. Отделни елементи на тератология се появяват спорадично, и то предимно през XVI век, когато в редица ръкописи се забелязва явно връщане към традициите на XIV и отчасти на XIII в. Тази архаизираща тенденция възстановява някои от мотивите на тератологичния стил, който постепенно замира през XVI век.

Най-големи промени претърпява неовизантийският стил. Византийската палмета в кръглия мотив се среща вече рядко в някои ръкописи от XVI век, които се връщат към традициите на

XIII-XIV в. Разпространение получават инициалите от геометрично-растителен тип, при които стъблата на буквите остават почти лишени от орнаментални мотиви, а долната част завършва с растителни и цветни разклонения, понякога надминаващи мащаба на буквата. В заставките се включват нови растителни мотиви под влияние на ислямското изкуство: лале, момина сълза, каранфил, ананас, лотос, мак, роза, кипарис, синчец, нар и др. В запълването понякога на полетата около текста с цялостно развит растителен мотив, както и в свободното поставяне на бутониери по полетата, се чувствуват заемките от латинските ръкописи, както и от старопечатните книги /инкунабулите/.

Новото в този период е променената функция на заставката, която в предишните векове е била съставена обикновено от основните геометрични, растителни или плетенични мотиви в зависимост от орнаментиката на инициалите, заставките, концовките. Сега тя включва илюстрацията, която, макар и не така характерна за цялостното развитие на българската ръкописна книга, винаги е имала самостоятелно значение. Сега почти липсват миниатюри, разположени в текста, като рядко се срещат и миниатюрите в началото на ръкописа - те се ограничават предимно с миниатюри на евангелистите или светиите към съответната част от книгата, т.е. илюстрациите /миниатюрите/ са изтеглени вече в началото на главите и са включени в заставките. По този начин те не се явяват образен паралел на определени места в текста, както при класическите миниатюри, а по-скоро носят смисловата насоченост на целия тематичен цикъл, пред който са поставени. Забелязват се и редица промени в иконографията и стила на заставките - от една страна, се появяват битови реалии, от друга страна, налице е известна условност и изчистеност от излишни предмети, натрупване

на природен и архитектурен ландшафт. Променя се начинът на живописване: обемите, образите и пространството се градят без моделировка. На плоскостното и третиране на формите съответствува и еднотонното без моделиране оцветяване на фигурите. Бликовете не следват конструкцията на формите, а са чисто декоративни. Техниката е сменена. За сметка на плътните, гвашови тонове от предишните епохи се появява акварелът. В някои от илюстрациите, останали без оцветяване, се чувства влиянието на старопечатната книга и щампата.

След XVII век в ръкописната книга все по-често се забелязват елементите на бърза работа, на преписване на ръкописи за най-различни нужди от непрофесионални преписвачи, започва постепенно да запада и украсата в тях. Броят на богослужebните книги намалява за сметка на сборниците със смесено съдържание. Това е съпроводено и с появата все по-често на небрежни почерци, налага се скорописът, често ръкописите се подготвят за отпечатване, форматът намалява. Така например известният Поп Пунчов сборник от 1796 г., съдържащ вече два автопортрета на писача Пунчо, е бил подготвен за печат. Въпреки белезите на отмирането на ръкописната традиция у нас ръкописи се създават дори след 1878 г., но те вече не носят белезите на школовка, освен в случаите на архаизация, продиктувани от желанието да се възстановят добрите стари традиции.

Макар че всред българските ръкописи от XV в. вече не се срещат разкошно украсени екземпляри, предназначени за личните библиотеки на царя, лица от царския двор или за висшите боляри, някои ръкописи от Рилското книжовно средище, от Софийско и Видинско са написани и украсени според образци от XIV в. Тази линия на традиция е извънредно добре представена и всред ръкописите от XVI в., където ведно с господстващите мотиви на балканския стил, комбиниран с

растителни, зооморфни и тератологични мотиви, се обогатява и неовизантийският "цветен" стил. Именно този стил, разработен най-добре от Йоан от Кратово, е плодотворно приложен в ръкописите на книжовници, работили в духовни средища в близост с централна Стара планина. През XVII в. неовизантийския "цветен" орнаментален стил се обогатява с нови мотиви и композиции от Аджаро-Кукленските книжовници и илюстратори Иерей Аврам Димитриевич и Кръстю Граматик.

През XVI и XVII в. се наблюдава известна специализация в преписването на ръкописи. Така в Софийския книжовен център през XVI в. се преписват и украсяват по-голям брой евангелия. В Етрополския, със седалище манастира "Св. Троица" се създават голям брой минеи, в Аджаро-Кукленския, в който книжовната продукция се прави в с. Аджар или в Кукленския манастир "Св. врач Козма и Дамиян", възникват требници, евангелия, псалтири и дамаскини. Тук именно работят и най-добрите илюстратори-миниатюристи на XVII столетие.

Известна специфика се наблюдава при миниатюрата. Още към края на XV в. с образи се илюстрират предимно евангелските текстове, като след втората половина на XVI в. най-добрите миниатюри са не фронтисписните, а заставките с миниатюра. Те се въвеждат не само в евангелието, но и в дамаскините. Всред изключенията с много добри образци на миниатюрното изкуство трябва да се посочи Рилския дамаскин /НМРМ 4/10/, където еднакво умело са въведени миниатюрни изображения в инициалите, в заставките и фронтисписно.

Поддържането и развитието на книжовната дейност през XV--XVII в. е в манастирите. Тяхната цялостна уредба и дейност и преди всичко - преписването на ръкописи - се поддържа от цяла християнска общност, третирана според османските административни закони като "рая". Най-известна и плодотворна е дейността на Рилския манастир, на Софийската света

гора /XVI в./ на Етрополския и Кукленския манастири /XVI--XVII в./, на атонските манастири Зограф и Хилендар. Те именно, със своята книжовна продукция и с богатите си библиотеки подготвят творческите основи и насоки на българското Възраждане.

NEUERE ARCHÄOLOGISCHE ANGABEN ZUR FRAGE DER KIRCHEN
VON MOSABURG-ZALAVÁR DES 9. JAHRHUNDERTS

Ágnes Cs. Sós

Im weiteren möchte ich von den neuen archäologischen Ergebnissen einen kurzen Überblick geben, die durch die im Gebiet von Mosaburg-Zalavár durchgeführten Ausgrabungen in der Frage des pannonischen Kirchenbaues des 9. Jhs gewonnen wurden. Es handelt sich um einen ziemlich weit verzweigten Fragenkomplex. Die Forschung konnte sich in dieser Hinsicht bisher nur an auf verschwindend geringe archäologische Objekte stützen.¹ Im wesentlichen wird dieser Umstand auch dadurch widerspiegelt, daß wir in der sich mit dieser Frage befassenden Fachliteratur kaum einige übereinstimmende Meinungen, weder in bezug auf die grundlegend wichtigen Datierungsfragen, noch in der stilistischen und damit zusammenhängenden Problematik vorfinden. Die Grundlage zu einer planmäßigen Erforschung wäre zweifellos dadurch geboten, wenn die archäologische Forschung solche Gebiete in den Vordergrund stellen würde, von welchen es auf Grund schriftlicher Quellen bekannt ist, daß sie im 9. Jh. über Kirchen verfügt haben. Wir sind nicht in Ermangelung der Quellen. Es genügt, wenn wir die wichtigste von diesen, die in Salzburg um 871 verfaßte Arbeit, die "Conversio Bagoariorum et Carantanorum" erwähnen, die über 39 Kirchweihen berichtet. Die Lokalisierung dieser ist aber - mit wenigen Ausnahmen - kaum möglich.² Die eine Bedeutung der archäologischen Erschließungen von Zalavár besteht gerade darin, daß sie eindeutig die Denkmäler von Mosaburg, des Priwina-Zentrums im 9. Jh. ans Tageslicht bringen und über dies hinaus in Kenntnis des historischen Schicksals des Gebietes auch die Möglichkeit bieten, das "Nachleben" der Denkmäler des 9. Jhs gleichfalls verfolgen zu können. Dies letzteres befördert auch, daß die zentrale Bedeutung des Gebietes sich auch nach der ungarischen Landnahme erhalten hat, in kirchlicher Hinsicht als eine der frühesten

Benediktinerabteien, von weltlich-administrativem Gesichtspunkt, daß es wahrscheinlich vom Ende des 11. Jhs an der Mittelpunkt des arpadenzeitlichen Komitats Zala war. Der die Fragen der kirchlichen Architektur des 9. Jhs erzielenden Forschung kann also ein solches Gebiet zur Verfügung stehen, wo sie sich auch an einer multilateralen Kontinuität festhalten kann.

Die Probleme der kirchlichen Architektur von Mosaburg untersuchend, tauchen als Ausgangspunkt zwei grundlegende Fragen auf. Die eine ist chronologisch, die andere topographisch. Die erste könnte man teilweise so formulieren, ob wir in diesem Gebiete mit einem solchen sakralen Gebäuderest rechnen können, die mit der den fränkisch-awarischen Kriegen folgenden pannonischen Missionstätigkeit zusammenhängt, bevor der aus Nitra geflüchtete und danach den Franken gegenüber lehnspflichtige Priwina sich um 840 festgesetzt und seine Residenz dort errichtet hat. Tamás Bogyay ist es zu verdanken, daß er dies im Zusammenhang mit der in der *Conversio* erwähnten Kirche des Johannes d. Täufers aufgeworfen hat,³ u. zw. in der Form, daß der über die Verhältnisse seiner Zeit ansonsten gut informierte Verfasser der *Conversio* über die Entstehung dieser Kirche kein Kenntnis mehr hatte. Die Entstehungsfragen der Kirche des Johannes d. Täufers führen schon zum topographischen Fragenkomplex hinüber. Aus dem 11. Kapitel der *Conversio* ist bekannt, daß es zur Weihe der "infra munimen" gebauten, also der Marienkirche der Priwina-Burg im Jahre 850 die Reihe gekommen ist und nicht lange nachher "infra civitatem Priwinae" die dem Hl. Hadrianus geweihte Kirche, zu deren Bau auf die Bitte des Priwina der Salzburger Erzbischof Liupram Meister geschickt hat, erbaut wurde. Die Kirche des Hl. Johannes d. Täufers erwähnt der unbekannte Salzburger Verfasser als "in eadem civitate".⁴ In bezug der Ortsbezeichnungen betrachten die meisten Forscher die Präpositionen "in" und "infra" als Synonyme,⁵ auch die Interpretationen des mit der Marienkirche zusammenhängenden Ausdruckes als Befestigung können

als einheitlich angesehen werden. Mit dem Terminus "civitas" steht die Sache anders. Es kann gegenwärtig nicht die Aufgabe sein, die Literatur der Auslegung des in den Quellen des 9. Jhs. zur Zeit im allgemeinen gebrauchten Wortes "civitas" zu überblicken. Mit dieser Frage zusammenhängende drei Bemerkungen sind hier dennoch erwünscht. - Zuerst, daß in je einem gegebenen, konkreten Fall der Begriff nicht aus dem geographischen Milieu, in unserem Falle aus der von Sümpfen umgebenen Inselwelt herausgerissen betrachtet werden kann. Zweitens: der karolingische civitas-Begriff bedeutet nicht unbedingt eine Einheit des Besitzrechtes. Drittens: unter den Synonymen des Wortes castrum kommt ebenso wie munitio oder urbs, auch civitas vor.⁶ Vom Gesichtspunkt der Identifizierung der Stelle der Kirchen von Mosaburg bzw. der zum Vorschein gekommenen Objekte, ebenso des Verstehens der Siedlungsstruktur ist grundlegend zu klären, was die "civitas" im Milieu des 9. Jhs in der Relation des heutigen Zalavár bedeutet. Also der fast traditionellen Auffassung nach jene Inselwelt, deren Mittelpunkt die Befestigung, die Akropolis war. In dieser Auffassung wäre die 15 ha große, auch heute noch Burg, Burginsel genannte einstige Insel, wo sich die Kontinuität der Befestigungen bis zum 17. Jh. verfolgen läßt, mit der Priwina-Burg zu identifizieren und vom Gesichtspunkt der Identifizierung der Stelle der Kirchen im Gebiet der civitas erwähnten Kirchen würden die um die Burgt liegenden Insel in Betracht kommen. Dieser Annahme kann schon jetzt die Auffassung entgegengesetzt werden, wonach sowohl die dem Hl. Hadrianus als auch dem Hl. Johannes dem Täufer gewidmeten Kirchen in der Burg gestanden haben.⁷ Solche archäologische Ergebnisse, die den Begriff des in der Conversio gebrauchten Ausdruckes "civitas" und auf diese Weise zugleich auch die Fragen der Identifizierung der Kirche in eine neue Beleuchtung versetzen können, haben erst die

Ausgrabungen in Zalavár in den letzteren Jahren gezeitigt. Im wesentlichen handelt es sich hier von der "Geteiltheit" der Burginsel, deren Möglichkeit ich auch schon früher aufgeworfen habe.^{8/a} In den siebziger Jahren wurde im Laufe der Weiterentwicklung der Ergebnisse der im nördlichsten Teil der Insel in Gang gesetzten Rettungsgrabung klar, daß während der Kern der arpadenzeitlichen und spätmittelalterlichen Befestigung den südlichen Teil der Insel in sich faßte, existierte im 9. Jh. auf der Insel außer der äußeren Befestigung auch ein innerer, u. zw. auf den nördlichen Teil der Insel fallender Festungsring. Die Identifizierung dieser, zur Zeit unter Erschließung stehenden, als monumental zu betrachtenden Palisadenburg von ca. 200x170 m Durchmesser mit der Priwina-Burg selbst scheint evdent zu sein. Dies bedeutet aber, daß der Begriff "civitas" auch auf die Burginsel selbst, auf ihren außerhalb des inneren Festungsringes fallenden Teil bezogen werden kann.

So können dieses Gebiet von Charakter einer Vorburg bzw. einer "civitas interior" sowie die Inseln um die Burginsel als Stelle der Hadrianus-Kirche ebenso in Rechnung kommen, wie auch als Stelle der Kirche des Johannes d. Täufer. Bisher sind uns auf der Burginsel die archäologischen Reste von drei Kirchen bekannt. Die im NW-Teil der Insel in den fünfziger Jahren erschlossene, einschiffige, arpadenzeitliche Kirche, wie auch der Friedhof um sie haben keine Vorläufer im 9. Jh.⁹ Die Erschließungen in den fünfziger Jahren haben im südlichen Teil der Insel keine mit der Kirche identifizierbaren Gebäudereste hervorgebracht. Hier ist hingegen ein solcher mehrschichtiger Friedhof zum Vorschein gekommen, für dessen die aus dem 9. Jh. stammenden; unteren Gräber zum Teil mit der führenden Schicht von Mosaburg in Zusammenhang bringbare Beigaben und auch der Ritus charakteristisch sind.

Die späteren, zu Beginn der sechziger Jahre durchgeführten Grabungen beweisen eindeutig, daß die als Zentrum der Bestattungen des 9. Jhs betrachtbare Kirche mit der Öffnung einer großen Sandgrube zerstört wurde.¹⁰ Die dritte Kirche auf der Burginsel befindet sich gegenwärtig unter Erschließung, sie stand innerhalb des inneren Palisadenringes, in der Nähe seines südlichen Traktes. Vom Gesichtspunkt der Identifizierung kann also ruhig aufgeworfen werden, daß es sich um die in der Priwinaburg errichtete Marienkirche handelt.¹¹ Zur Zeit ist die Erschließung eines solchen, aus Stein gebauten Objekts im Gange, das mehrere Umbauperioden hat und dem eine Holzkirche vorausgegangen ist. Letzere kann dem Grundriß nach zum Teil schon abgegrenzt werden: sie ist ein dreischiffiges Gebäude mit geradem Ostabschluß, zumindest mit einer Gesamtlänge von ca. 14 m, die Schiffe sind 2-4-2 m breit. Zu ihrem Grundriß und ihrer Konstruktion finden wir vor allem in der fränkischen Region engere Parallelen, von denen ich gegenwärtig nur eine, die auf die Mitte des 9. Jhs. datierte Kirche von Breberen hervorhebe.¹² Von den der Kirche von Zalavár ähnlich großen Stützenstellen wurden die Holzstützen vor der Fundierung des Steingebäudes herausgenommen und ihre Stellen eingestampft. Die Fundierung der Steinbasis schneidet an mehreren Stellen die verschütteten Stützenreihen bzw. es gibt Abschnitte, wo die Reste der Holzperiode unter die späteren Grundmauern fallen.¹³ Die zur Holzkirche gehörenden Gräber reihen sich in mehreren Schichten der nördlichen und östlichen Mauer an. Auf Grund ihres Ritus und der bisher wenigen Beigaben ist der Charakter und der Rang der Bestattungen dem im südlichen Teil der Insel erschlossenen, bereits erwähnten Gräberfeldabschnitt des 9. Jhs ähnlich. Die Auswertung der zum Vorschein gekommenen, neuen Kirchenreste an einer breiteren Ebene wäre natürlich noch verfrüht, und auch,

was wir über den dem Holzbau folgenden, gleichfalls unter Erschließung befindlichen, aus Stein gebauten Komplex sagen könnten. Zwar kann betreffs des südlichen Teiles der Burginsel die Möglichkeit ausgeschlossen werden, daß dort zur Marienkirche gehörende Gräber freigelegt wurden, läßt sich dennoch schon jetzt voraussetzen, daß die durch die Sand- und Steingewinnung zerstörte Kirche mit der Hadrianus-Kirche identisch sei. Diesen Lokalisierungsversuch unterstützten auch die Kontinuität, die sich zwischen dem Patrozinium der gleichfalls auf der heutigen Burginsel stehenden früharpadenzeitlichen Benediktinerabtei und dem Patrozinium der aus dem 9. Jh. stammenden Hadrianus-Kirche zeigt, ferner diejenigen archäologischen Denkmäler des 11. Jhs, die am südlichen Teil der Burginsel zutage gefördert wurden. Man könnte aber hier noch erwähnen, daß die Kirche der auf den südlichen Teil der Insel lokalisierbaren spätmittelalterlichen Burg, die auf einer Zeichnung des 16. Jhs festgehalten ist, der kunsthistorischen Beurteilung nach früharpadenzeitliche Eigenartigkeiten des Grundrisses zeigt.¹⁴

Die auf der Burginsel stehende Holzkirche lenkt die Aufmerksamkeit auch noch auf einen anderen Umstand. Die letztere, Kirche und auch die unter der auf der Récéskut-Insel stehenden, aus der Fachliteratur gut bekannten Steinbasilika erschlossene Kirche mit Holz-Stein-Konstruktion lassen nämlich darauf schließen, daß im Kirchenbau von Mosaburg zumindest unmittelbar nach der Niederlassung des Priwina /um 840/ die Holz- bzw. Holz-Steinkonstruktion eine führende Rolle gespielt haben dürfte. Hierauf verweist auch die südlich von der Burginsel, in dem heute zu Zalaszabar gehörenden Gebiet, auf der Borjuállás-Insel erschlossene Holzkirche, die der Ausgräber, Robert Müller zuerst als zu einer karolingischen curtis gehörendes Objekt, neuerdings als die Kirche des Hl. Johannes d. Täufers gewertet hat.¹⁵

Die neueren Ausgrabungen in Zalavár haben die auch auf einer Insel nördlich von der Burginsel auf das 9. Jh. datierbaren Kirchenreste an die Oberfläche gebracht. Es handelt sich um eine ganz kleine, aus Stein gebaute Kirche, für die das quadratische Schiff /lichte Breite: 330x330 cm/ und die eingezogene, gestreckte, äußerlich halbkreisförmige Apside charakteristisch ist. Ihre Gesamtlänge beträgt insgesamt nur 7,60/-7,65 m. Die Kirche dürfte man in der Früharpadenzeit ausgebessert bzw. mit einem Annexbau versehen haben. Zur Datierung ihrer Errichtung bieten vor allem die mit Grabbeigaben gut datierbaren Analogien des mährischen Raumes entsprechende Anhaltspunkte. Angesichts ihrer Bauumstände, ihrer Funktion kann sie als eine im Gebiet der "civitas" errichtete Eigenkirche beurteilt werden. Als solche läßt sie sich aber mit keiner solchen Eigenkirche identifizieren, von der wir wissen, daß zu ihrer Weihe in der Priwina-Zeit /etwa 840-860/ gekommen ist. Es kann auch die Möglichkeit aufgeworfen werden, daß der Kirchenbau mit einer solchen Gutsschenkung zusammenhängt, die sich zur Zeit des Kozel ereignet hat, näher: es steht mit dem pannonischen Auftritt des Method bzw seiner Schüler in Verbindung. Also die Tatsache, daß Kozel ein treuer Unterstützer der letzten war, offenbarte sich auch in einem der Zeit entsprechenden Akt. Chronologisch kann am ehesten die kurze Zeitspanne in Betracht kommen, die dem Auszug von Rihpald, des Vertreters des Salzburger Erzbischofs /869/ folgt und die die Erneuerung der hiesigen Tätigkeit der Salzburger Kirche /Anfang der Jahre 870/ abschließt.

Im Gesagten konnte ich die neuesten archäologischen Ergebnisse, die die Erforschung des Mosaburger und zugleich des pannonischen Kirchenbaues des 9. Jhs. berühren, nur kurz,

skizzenhaft schildern. Hoffentlich ist es mir gelungen
veranschaulichen, daß die Weiterentwicklung der Forschun-
gen in Mosaburg-Zalavár eine Garantie dafür sind, diese viel
umstrittenen Fragen in ein neues Licht zu setzen und für die
weiteren pannonischen Forschungen eine sicherere Basis darzubie-
ten.

Anmerkungen

- 1./ Cs. Sós Á., Die slawische Bevölkerung Westungarns im 9. Jahrhundert. München, 1973. 127. ff. /ebd. frühere Literatur/.
- 2./ Bogyay I., Die Kirchenorte der Conversio Bagoariorum et Carantanorum, Südostforschungen /SOF/ 19.1960. - Wolfram, H., Conversio Bagoariorum et Carantanorum. Wien-Köln-Graz, 1979. cc 11., 13 /53-54; 57/ und 134-136 /"Kommentar"/. Es ist zu bemerken, daß der Verfasser im zweisprachigen Teil der Arbeit, im Quellenmaterial in den gegebenen Fällen die von ihm für richtig gehaltene Ortsnamenidentifizierung in den deutschsprachigen Text einbaut. - Für die außer der Conversio unter Beachtung anderer Quellen entworfenen Karten der Ortsnamenidentifizierung s. Cs. Sós Á., 1973. 36. Abb. 6. /die Karte umfaßt die Ortsnamenidentifizierungsver
vgl. ebd. 33-38./; Geschichte Salzburgs. I. Salzburg, 1981. 179. ff.; die Karten an S. 182 - 183. /Dopsch, H., Zeit der Karolinger und Ottonen/; Bóna, I., A népvándorlások és a korai középkor története Magyarországon. Magyarország története I./Die Geschichte der Völkerwanderungszeit und des Frühmittelalters in Ungarn. Geschichte Ungarn I./ /Red. Gy. Székely/, Budapest, 1984. Karte 26. /Das Karpatenbecken des 9. Jahrhunderts auf Grund der historischen Quellen und der archäologischen Fundorte"/.
- 3./ Bogyay I., Mosapurc und Zalavár, SOF 14. 1955. 377 ff.
- 4./ Conversio Bagoariorum et Carantanorum c. 11. ed. H. Wolfram a. a. O. 52-54.
- 5./ Neulich hat im Zusammenhang mit der Hl. Hadrianus-Kirche Gy. Györffy aufgeworfen, daß "infra civitatem" die Bedeutung "unter der Stadt" hätte: István király és műve /König Stephan

und sein Werk/ Budapest, 1977. 324.; die Kritik der derartigen Interpretation der Präposition: Bogyai, I., Stand der Sankt-Stephan-Forschung. SF. 38.1979.254; Cs. Sós, Á., Előzetes jelentés a Zalavár-Kövecsesi mentőásatásról. Vorbericht der Rettungsgrabung von Zalavár-Kövecses. Folia Archaeologia 31.1980.185.Anm.20.

- 6./ Die kurze Übersicht der sich auf die Bedeutung des Wortes "civitas" beziehenden neueren Literatur vom Gesichtspunkt betreffs Mosaburg: Cs. Sós, Á., Megjegyzések a zalavári ásatások jelentőségéről és problematikájáról /Bemerkungen zur Bedeutung und Problematik der Ausgrabungen von Zalavár/. Zalai Gyűjtemény /Zalaegerszeg/ 6.1976.128-130. Anm.34; ebd. die Benennungen von Mosaburg in den Quellen /auf Grund von M. Kos/. - Auf die Unterschiede zwischen den Gutsverhältnissen der einzelnen Gebiete der "civitas Priwinae" im Zusammenhang mit der Hl. Hadrianus-Kirche hat I. Bogyay die Aufmerksamkeit gelenkt /1955.378./
- 7./ Wolfram, H., a.a.O.53 /die Wiedergabe des Textes im Zusammenhang mit der Hl. Hadrianus-Kirche "infra civitatem Priwinae" mit "innerhalb der Burg Priwinae"; die Wiedergabe von "in eadem civitate" mit "in dieser Burg" im Zusammenhang mit der Kirche des Hl. Johannes d. Täuflers/.
- 8a/ Vor den zu Beginn der 70er Jahre in Gang gesetzten neueren Ausgrabungen zu Zalavár /also bis 1966/ erfolgte auf die "Geteiltheit" der Burginsel meinerseits nur ein sehr schwacher Hinweis /Cs. Sós, Á., 1973,104: "Die bisherigen Ausgrabungen ergaben keine Hinweise auf eine Teilung der Burginsel bzw. für eventuelle Vorstädte. Man muß damit rechnen, daß unter dem Ausdruck "Stadt" nicht nur das sich an die

Akropolis anschließende Suburbium zu verstehen ist, sondern nach dem gegenwärtigen Stand der Forschung auch damit, daß der in der Conversio benutzte Begriff civitas sich auch auf die Inseln in der Umgebung der Burg bezieht"./Im Laufe der im nördlichsten Teil der Insel begonnenen Rettungsgrabung /von 1973/ sind hierauf verweisende Spuren erschienen: Dieselbe, 1976. 115 /"...die seit 1973 gewonnenen Ergebnisse beleuchten immer mehr die Möglichkeit der Geteiltheit des aus dem 9. Jh. stammenden Befestigungssystems und zugleich der Insel".

- 8b/ Zum Begriff "civitas interior" und "exterior" vgl. Uslar, R. v., Studien zu frühgeschichtlichen Befestigungen zwischen Nordsee und Alpen. Graz, 1964, 224.
- 9./ Cs.Sós, Á., Die Ausgrabungen Géza Fehér's in Zalavár. Archaeologia Hungarica. 41.1963.160ff. Über die Funktion der Kirche ausführlicher: Dieselbe., Zalavár-Kövecses. Im Druck /Régészeti Füzetek Ser. II. in deutscher Sprache/.
- 10./ Cs. Sós, Á., 1973 /mit früherer Literatur/.
- 11./ Die Frage der Stelle der Marienkirche auf der Burginsel wurde von dem die planmäßigen Erschließungen zu Zalavár 1955 beginnenden, seither verstorbenen Géza Fehér und später auch von mir selbst vorsichtig behandelt. Die zu Beginn der 70er Jahre erreichten Ergebnisse haben darauf aufmerksam gemacht, daß wir die Kirche durchaus nicht im südlichen Teil der Insel /also dort, wo in den 50er Jahren die Gräber des Friedhofes erschienen sind/ suchen müssen /Cs.Sós, Á., 1976. 115; zur Voraussetzung, daß auf der Burginsel im 9. Jh. auch mehrere Kirchen gestanden haben dürften: Dieselbe., 1976.

- 109./ Auf Grund der neuesten Grabungsergebnisse kann - meiner Meinung nach - die Auffassung stark in Frage gestellt werden, wonach auf Grund der früheren Grabungsergebnisse das Problem der Stelle der Marienkirche "sich von selbst gelöst hat" /Szóke, B., 1976.73,98; zur Identifizierung der auf das Gebiet der vermutlich im südlichen Teil der Insel geöffneten Sandgrube fallenden Kirche aus der neueren Literatur: Bóna, I., a.a.O.359/.
- 12./ Die Zusammenfassung der sich auf die St. Maternus-Kirche von Breberen /Nordheim Westfalen/ beziehenden Daten und Literatur: Ahrens, Cl., Frühe Holzkirchen im nördlichen Europa. Hamburg, 1982.502; und Abb. 58-59 /106-107/. Durch den von Ahrens herausgegebenen Band gewannen wir Daten in ziemlich großer Zahl in bezug der westeuropäischen Holzkirchen ähnlicher Konstruktion, ihre Datierung fällt zwischen das 6/7-11. Jh. Die drei Schiffe der Kirche von Breberen wurden mit vier Stützenreihen ausgestaltet, ihre Gesamtlänge war zumindest 13 m, die Breite etwa 9,6 m. Die Breite der Nebenschiffe betrug 2,0-2,1 m. Der Durchmesser der Stützengruben liegt zwischen 90-135 cm. Betreffs ihrer Überdachung setzt die eine Rekonstruktion ein Sparrendach voraus, nach einer anderen kann auf Grund einer in der Mittelachse erscheinenden Stütze vom Gesichtspunkt der Konstruktion auch eine vier-schiffige Bauweise vorgestellt werden, mit einer Stützenreihe durch das Mittelschiff.
- 13./ Die neue Kirchenerschließung von Zalavár-Burginsel, näher die Schichtenverhältnisse zwischen den Resten der Holzkirche und der Fundierung der Steinphase können sozusagen die Beobachtungen der auf der Récéskút-Insel zu Beginn der 60er Jahre

durchgeführten Erschließung "authentisieren", d. h. daß dem Bau der Steinbasilika eine kleinere Holzkirche, sodann eine im Vergleich zur Steinbasilika größere Holz-Stein-Konstruktion vorausgegangen sind: Cs.Sós, Á. 1973. 95. ff. /ebd. die zur Rede stehende Kirche von Breberen mitgeteilt, vgl. Anm. 12./. Ausführliche Publikation: Dieselbe., Bericht über die Ergebnisse der Ausgrabungen von Zalavár-Récéskút in den Jahren 1961-1963. Acta Archaeologica /Budapest 1969/. Auf den Versuch, der die auf der Récéskút-Insel erscheinenden, in der Größe und Anordnung der Kirche der Burginsel ähnlichen Pfostengruben mit dem anlaßlich des Baues der Steinbasilika aufgestellten Baugerüst in Verbindung bringen wollte /nach S. Ióth der Archäologe B.M.Szöke., Zalavár. Zalai gyűjtemény 6.1976.76ff/, habe ich schon früher reagiert /Cs.Sós Á., 1976. 116.ff.Anmerkungen S. 133-138/. In die Frage der von mir aufgeworfenen früharpadenzeitlichen Datierung der Steinbasilika wünsche ich jetzt nicht eingehen, jedoch soll erwähnt werden, daß einerseits die Eigenartigkeiten ihres Grundrisses /sog. eingezeichnete Apsiden/ die Datierung auf die Früharpadenzeit, andererseits auch die gesellschaftliche Struktur, die, kirchlichen und weltlichen Verwaltungsumstände von Zalavár in der Arpadenzeit die Möglichkeit des Baues zu dieser Zeit nicht ausschließen /Dieselbe. 1976.132. Anm. 39; Gy. Györffy wies auf die Möglichkeit, hin daß die Steinbasilika als Pfarrkirche erst dann entstanden sein konnte, als Zalavár Komitatssitz wurde: Opponentengutachten zur Abhandlung von Ágnes Cs. Sós: "Die slawische Bevölkerung Transdanubiens im 9. Jahrhundert". Archaeologiai Értesítő 95. 1968./.

14. Entz, G., Un chantier du XI^e siècle a Zalavár. XI. századi kőfaragó műhely Zalaváron. Bulletin De Musée Hongrois des Beaux-Arts. Budapest. 24. 1964. 36, 118f.

durchgeführten Erschließung "authentisieren", d. h. daß dem Bau der Steinbasilika eine kleinere Holzkirche, sodann eine im Vergleich zur Steinbasilika größere Holz-Stein-Konstruktion vorausgegangen sind Cs.Sós, Á., 1973.95. ff. /ebd. die zur Rede stehende Kirche von Breberen mitgeteilt, vgl. Anm.12/.

Ausführliche Publikation: Dieselbe., Bericht über die Ergebnisse der Ausgrabungen von Zalavár-Récéskút in den Jahren 1961-1963. Acta Archaeologica /Budapest 1969/. Auf den Versuch, der die auf der Récéskút-Insel erscheinenden, in der Größe und Anordnung der der Kirche der Burginsel ähnlichen Pfostengruben mit dem anlässlich des Baues der Steinbasilika aufgestellten Baugerüst in Verbindung bringen wollte /nach S.Ióth der Archäologe B.M.Szőke., Zalavár. Zalai gyűjtemény 6.1976.76ff/ habe ich schon früher reagiert /Cs.Sós Á., 1976.116.f; Anmerkungen S. 133-138/. In die von mir aufgeworfene früharpadenzeitliche Datierung der Steinbasilika wünsche ich jetzt nicht eingehen, jedoch soll erwähnt werden, daß einerseits die Eigenartigkeiten ihres Grundrisses /sog. eingezeichnete Ap den/ die Datierung auf die Früharpadenzeit, andererseits auch die gesellschaftliche, kirchliche und weltliche Verwaltungsstruktur von Zalavár in der Arpadenzeit die Möglichkeit des Baues zu dieser Zeit nicht ausschließen /Dieselbe., 1976.132. Anm.39; Gy.Györffy wies auf die Möglichkeit hin, daß die Basilika als Pfarrkirche erst nachdem erbaut worden sein konnte, als Zalavár Komitatssitz geworden ist: Opponentengutachten zur Abhandlung von Ágnes Cs.Sós: "Die slawische Bevölkerung Transdanubiens im 9. Jahrhundert". Archaeologiai Értesítő 95.1968./.

- 14./ Entz, G., Un chantier du XI^e siècle a Zalavár. XI. századi kőfaragó műhely Zalaváron. Bulletin De Musée Hongrois des Beaux-Arts. Budapest.24. 1964.36, 118f.

- 15./ Müller, R., Karoling udvarház a Zala völgyében /Karolingisches Herrenhaus im Zala-Tal/. Élet és Tudomány 45.1982, XII.5.1431 ff./ mit Illustrationen./- Ders., Neue Ausgrabungen in der Nähe von Zalavár. "Interaktionen der mitteleuropäischen Slawen und anderen Ethnika." Nitra, 1984. 185ff.
- In den beiden Mitteilungen, die auch fast als vorausgehende Gräbungsberichte betrachtet werden können, scheint es, daß es nicht völlig gelungen ist, weder die Größe, noch den Grundriß der Kirche zu klären /außer der Unsicherheit der Gesamtlänge wird die Breite als 7 m /1982/ und als 12 m /1984/, die Apside mit halbkreisförmigem Abschluß /1982/ bzw. als viereckig /1984/ angegeben. Das mit römischen Ziegeln ausgelegte, neuerdings als Blockbau gewertete Gebäude stellt der Ausgräber dem Grundriß nach mit der Steinkirche von Breclav-Pohansko in Parallele /1982,1984/. Von der ausführlichen Publikation ist eine klarere Abfassung der Zerstörungsumstände der Kirche und ebenso auch ihre genauere Datierung zu erwarten. Das Auflösen der zuletzt als Suburbium gewerteten Siedlung, wo die Kirche gestanden hat, erklärt der Ausgräber mit dem höheren Ansteigen des Wasserstandes. Er setzt einerseits voraus, daß die ihren Wohnort verlassende Bevölkerung das zur Mitte des 10. Jhs noch in gutem Zustand befindliche Gebälk mitgenommen haben dürfte /1982/, andererseits einer späteren Darlegung nach /1984/, da eine Palisadenwand 30-50 Jahre lang besteht, konnte die Kirche an der Wende des 9/10. Jhs zugrunde gegangen sein und die landnehmenden Ungarn haben die Kirche nicht mehr erneuert. Zur Identifizierung der erschlossenen Objekte mit der Kirche des Hl. Johannes d. Täufers /1984/ erhalten wir bei ihm keine ausführlichere Begründung.

16./ Die Rettungsgrabung auf der Kövecses-Insel im Laufe der Jahre 1976-78 erstreckte sich auf eine ca 2ha große Fläche. Im nördlichen Teil der Insel kamen die Siedlung und ein Gräberfeld aus dem 9. Jh., ferner 350 m südlich von diesem Abschnitt eine kleine Kirche, mit einem zwar wenige Gräber enthaltenden, jedoch mehrschichtigen Friedhof ohne Beigaben /was das eine Charakteristikum der in Zalavár erschlossenen Gräberfelder des 9. Jhs ist/ zum Vorschein. Nur aus einigen jüngsten, zugleich äußerst gelegenen Gräbern sind S.-Schlafenringe aus dem 11. Jh. ans Tageslicht gekommen. In mehreren Fällen wurden die am äußersten Rand befindlichen Gräber durch arpadenzeitliche Abfallgruben gestört. Das Auflösen der im nördlichen Teil der Insel erschlossenen, in mehreren Fällen heidnische Rituserscheinungen zeigenden Bestattungen kann mit dem Bau der Kirche in Zusammenhang stehen. Ausführliche Publikation: s. Anm.9.; der Vorbericht über die Ausgrabung /Cs.Sós,Á., 1980/ befaßt sich nicht eingehender mit den Fragen der Kirche, sondern wirft nur die Möglichkeit auf, daß es sich um eine Eigen-Kirche aus der Priwina-Kozelzeit handeln kann. - Zum Abbruch der Tätigkeit der Salzburger Kirche in Mosaburg und der Missionsarbeit der Method-Anhänger vgl. Dopsch, H. a.a.O.187,189.

РАЗНОВИДНОСТИ ТИПОВ ВИЗАНТИЙСКОЙ ПОДВЕСКИ ФОРМ
"ПЭЛТА" В ВЕЛИКОМОРАВСКИХ НАХОДКАХ

Зольтан Кадар

Широко известно большое влияние византийской материальной культуры на произведения славянских народов. В поисках влияния византийской вещи мы должны, естественно, изучать не только то, как сохранился прототип, но и то -- что не менее важно, -- по каким общественным, экономическим и художественным факторам трансформировался данный предмет в новом окружении.

Ниже мы рассмотрим разновидности чрезвычайно тонко обработанной драгоценности византийского типа из находок Великоморавии.

К самому значительному кладу Византийского музея в Афинах относится лэбское сокровище, найденное на острове Лэсбос¹. Выдающимися изделиями его являются три золотые цепочки с подвесками посередине. Одна из них напоминает щиток амазонки, т. наз. "пэлта": на двух крайних верхушках ее есть жемчужина, а на средней висит украшение с мотивом сердца. Тело драгоценности в виде "пэлта" украшено очень тонкой сканью: по сторонам дерево жизни с экзотическими птицами. Ближайшие аналогии этого украшения найдены на территории к северо-востоку от Византии, в глодоском сокровище, датированное приблизительно². А лэбское сокровище по монетам, найденным в нем, Гацидакис датировал³ началом VII века.

Среди находок Великоморавии лэбская подвеска является сходной с находкой из Микулчице: это -- лунница /без крохотных жемчужин и полудрагоценных украшений/ на краю со сканью в видк цепочной вязи⁴, а середину мастер украсил зернью треугольники и ромбы. Хотя система украшений более простая, чем украшение упомянутого лэбского изделия, эта вещь, вероятно, была выработана для знатных и, возможно, византийским ювели-

ром или мастером византийского происхождения. Кроме этой лунницы на моравской территории были обнаружены и подвески, кажущиеся местными вариантами данного византийского типа. Ян Декан сообщил в своей публикации о трех таких вещах⁵: все три, изготовленные из отлитой бронзы, висят на ожерелье из стеклянной пасты. Среди подвесок самая богатая по форме происходит из Долни Вестонице: на каждом из двух ее кончиков различимы три шарика, к которым наверху присоединяются еще по два шарика, а посередине на двух противоположных дольках как бы в виде виноградной кисти расходятся вновь три шарика. Поверхность и этой вещи украшены зернью.

Более простой тип представляют собой изделия, найденные в Старе Место и Нитра-Лупка: и на этих предметах на каждом из двух его кончиков в виде пэтла видны три шарика. На последнем изделии к шарикам с левой и с правой стороны присоединяется еще один шарик, а посередине каждого изделия видны три шарика.

Подвеска, найденная в Старе Место, украшена штриховым орнаментом, а поверхность другой по краю украшена зернью.

Можно полагать, что эти последние бронзовые подвески в виде пэтла составляли часть материальной культуры моравско-славянского простонародного слоя⁶.

Примечания

1. Chatzidakis, M. Die griechischen Museen-Byzantinisches Museum /Athens/ 1975/ 27. Иллюстрация на 15-ой стр.
2. Суммирующая публикация о сокровище: См ленко, А.Т.: Глодоскьк скарби /Киев 1965/, новые исследования о нем: Erdélyi I.: Az avarság és Kelet a régészeti források tükrében /Budapest 1982/ на 37-ой стр. 14-ая иллюстрация, такой же предмет из Италии: Victoria and Albert Museum-Late Antique and Byzantine Art /London 1963/ 15-ая иллюстрация.
3. Chatzidakis, V.: см. с. 15: "...die zusammen mit dem Schmuck gefundene Goldmünzen stammen von den Kaisern Phokas /602--610/ und Herakleios /613--629/30/".
4. Dekan, J.: Moravia Magna /Bratislava 1976/ с. 25: по его мнению, и золотые предметы местного происхождения, 158-ая иллюстрация.
5. Dekan, J.: см. с. 25, 133, 1-ая иллюстрация /Долни Вестонице/, 134-ая иллюстрация. /Старе Место/, 135-ая и 139-ая иллюстрации /Нитра лупка/.
6. См. выше: Dekan, J.

О ТОПОНИМИЧЕСКИХ НАЗВАНИЯХ КАРПАТСКОГО БАССЕЙНА
СО ВТОРЫМ ЧЛЕНОМ -ГРАД /-GRAD~GRÁD/

Дьюла Кришто

В настоящее время в Карпатском бассейне на территории нескольких стран встречаются топонимические названия со вторым членом -град /-grad, -grád/. В этих названиях второй член тождествен славянскому градъ 'крепость, город', который восходит к более древней форме *гордь 'крепость, город'. Первоначальное его значение было 'огороженное место', на что указывает значение глагола *горди-ти 'огораживать' /KNIEZSA ISTVÁN, MNySzJ. I. 183/. Не стремясь к полноте перечисления, мы укажем лишь на нижеследующие топонимические названия: на территории современной Венгрии на берегу Дуная Вишеград, вблизи его село Ноград, в бывшем комитате Абауй на берегу реки Хернад вблизи деревень "Онга" и "Хернадкак" пуста Белеград, на берегу Тисы вблизи Тисабеча остров Белеград, на околице Ниртелека пуста Белеград, а на нижнем течении Тисы находится город Чонград. На территории современной Югославии сама столица Београд, где сливаются Дунай и Сава, затем в Серемшеге /Срем/ на Дунае Шаренград, на Драве -- поселение Леград, в междуречье Дравы и Савы в бывшем комитате Кереш -- Новиград, в бывшем комитате Варашд -- Цесарград /Cesargrad/ на Саве, в окрестностях Заграба /Zagreb/ крепости Суседград /Susedgrad/, Медведград /Medvedgrad/. На территории современной Румынии, в историческом Парциуме недалеко от Зилаха /Zalau/ -- село Мойград /Mojgrad/, в исторической Трансильвании в бывшем комитате Добока недалеко от Добоки /Dăbica/ находится участок околицы с названием Цилиград /Tiligrad/, а в бывшем комитате Фехер /на Мароше-/Карне/ /Blandiana/ встречается название части околицы Целиград /Teligrad/. /Данные см. MOÓR ELEMÉR: Száz. CIV, 362--363, N. KLAIC:

Povijest Hrvata u razvijenom srednjem vijeku. Zagreb 1976. Prilog VIII; ŞT. PASCU: Voievodatul Transilvaniei I², Cluj 1972. passum, далее: разные своды топонимических названий, карты/.

Из краткого перечисления видно, что топонимические названия со вторым членом -град /grad-grád/ выполняют в настоящее время самые разные функции. Они одинаково могут обозначать столицу, город, село, пусту, часть околицы и крепость. Общим в них является то, что когда-то они обозначали крепости. Во всяком случае, легко доказывается, что подавляющее большинство перечисленных названий со вторым членом на -град обозначало крепости или же поселки, в которых была крепость, а где мы ныне не знаем о крепости, даже там не исключено, что археологические раскопки подтверждают существование /земляных/ крепостей. Из вышеуказанных названий Вишеград, Ноград, Чонград были центрами комитатов при образовании ранних венгерских комитатов, данными о них мы располагаем от начала XI века. Название Вишеград первым встречается 1009г./около 1295 в форме: Wsagradienses /GYÖRFFY GYÖRGY: TSz III, 534/. Первое упоминание Чонграда в 1075/+1124/+1217; Cernigradenses, затем в 1138/1329; Cerungradiensis /GYÖRFFY: TF I, 893/, а название Ноград в 1108/1676; Novogradensis /SMIČIKLAS: Cod. dipl. Croat. II, 19/. Сравнительно большое число ранних данных позволило ЯНОШУ МЕЛИХУ прийти к заключению о том, что названия междуречья Дуная и Тисы Чонград и Ноград IX--X вв. перешли в венгерский язык из южнославянского "Црнград" /Cъngrad/ и "Новград" /Novgrad/. Вишеград, Ноград и Чонград были первоначально земляными крепостями /NOVÁKI GYULA: Várépítészeti kezdetei. Várépítészeti. Bp. 1975. 56--58/ и из них только в Вишеграде была затем построена каменная крепость. Восходящие к таким ранним документам топонимические названия со вторым членом на -град не имеют -- и в старину также не имели -- венгерского соответствия. Вишеград, собственно говоря, 'крепость

на высоте', т.е. 'высокая крепость', Чонград -- 'черная крепость', а Ноград - 'новая крепость' /KISS LAJOS: FNEsz. 697, 166--167, 465/, следовательно, в принципе их можно было перевести на венгерский язык, но мы не располагаем ни одним источником, в котором в переводе на венгерский язык их называли бы Высокой крепостью, Черной крепостью и Новой крепостью. Это важно подчеркнуть и потому, что венгерскому языку не было чуждо подобное словосложение /название цвета + крепость, новый + крепость/ для называния своих местностей. Мы располагаем данными, доказывающими, что позднее, в XIII--XIV вв. грамотные люди, знающие иностранные языки, перевели большинство этих названий. Известно, что по Безмянному писарю короля Бела /по Анонимусу/, Эте -- сын Онда в период обретения родины "построил весьма крепкую земляную крепость, которую словенцы называли на своем языке Шуруград /Чонград/, т.е. nigrum-castrum /'черная крепость'/ /SRH. I, 84. по венгерскому переводу ДЕЖЕ ПАИЖА/. Обладавший знаниями в славянских языках Аноним ок. 1210 г. /ifj. HORVÁTH JÁNOS: JtK, LXX, 1/ знал, что Шуруград обозначает 'черную крепость'. Что касается Вишеграда, главным образом в период Анжуйской династии, когда двор королей Роберта Кароя и Лайоша находился там, было частым явлением, что местом дарования писали не вульгарный Вишеград, а латинский перевод названия Altum castrum /'высокую крепость'/ /AO. I, 400; II, 548/. В королевской канцелярии знали латинское соответствие для Вишеграда. Однако не известны венгерские эквиваленты ни для Вишеграда, ни для Чонграда, ни для Нограда. Из этого можно сделать вывод, что "те названия, которые всегда встречаются в формах славянского происхождения /максимум в латинском переводе книжников, понимавших славянские языки/ были, по всей вероятности, названиями, существовавшими в период обретения родины и венгры заимство-

вали их. По этому Чонград, Вишеград, Ноград ... были крепостями, существовавшими уже до обретения венграми родины". /KRISTÓ GYULA: Acta Univ. Szeged. Dissertationes Slavicae. Szeged 1983. 30/. Вопрос: какого мнения мы должны быть об остальных топонимических названиях со вторым членом -grad, -grád Карпатского бассейна? С нашей точки зрения, большое значение имеет исследование возможной венгерской пары названия.

К числу названий типа Вишеград, Чонград, Ноград относится наверняка Мойград в бывшем комитате Среднего Сольнока. Правда, письменные данные имеются о нем только от XV века /1423, 1450; Maygrad, PETRI MÓR: Szilágy vármegye monográphiája IV, 1902. 84/, однако в случае Мойграда должно учитываться, что Мойград не стал центром комитата, чем, быть может, объясняется его сравнительно позднее упоминание. Следует знать, что Мойград расположен на руинах древнего Поролиссума /ENDRE TÓTH: Porolissum. Das Castellum in Moigrad. Ausgrabungen von A. Radnóti, 1943. Rég. Füz. II, 19. 1978/, и хотя участки околицы ок. 1900 г. не сохранили память о бывшей крепости /PETRI: там же, IV, 86--87/, мы все-таки не должны сомневаться в том, что в Мойграде в IX в. в самом деле существовала крепость /земляная/ /BÓNA ISTVÁN: Magyarország története I/1, Bp 1984, 372/. Любой форме непрерывности между античностью и ранним средневековьем противоречит обстоятельство, что для названия Мойграда в средние века встречается античный Поролисс/ум/ не тракийского характера /о тракийском характере этого названия см. SZÁDECZKY-KARDOS SAMU: Szeged története I, Szeged 1983. 106/, а, несомненно, славянский Мойград. МЕЛИХ /Honf Mg. 273/ считал Мойград "названием возможно славянского происхождения", но отрицал его существование до обретения родины. Для проверки славянского происхождения названия Мойграда приве-

дем этимологию. Славянский характер второй части /-град/ не может подлежать сомнению. ПЕТРИ /ук.соч., I, 1901. 45/ считал первую часть Мой -- тождественной форме славянского притяжательного местоимения мой, и полагал, что название имеет значение 'моя крепость' и, несомненно, он допустил ошибку, так как аналогичные примеры не подтверждают существования такого словосложения в топонимических названиях. К тому же в самых ранних исторических данных XV века название поселения фигурирует в форме Maygrad, которая также не подтверждает его происхождение от притяжательного местоимения мой. По нашему предположению, в более древней форме Majgrad сохранилось старославянское прилагательное малъ 'kis' /Словарь церковно-славянского и русского языка II. Санктпетербург 1867², 595; *Slovník jazyka staroslovenského. Lexicon linguae Paleoslovenicae II. Praha 181--183/*, таким образом, значение названия - 'малая крепость'. По своему типу название относится к топонимическим названиям типа Вишеград, Чонград, Ноград, т.е. в первой части названий со вторым членом -град указывалось на качество крепости /на ее расположение, цвет, состояние, величину/. Итак, мы считаем возможным рассматривать Мойград как Ноград и Чонград, и существование которых уже в IX--X вв. -- как предполагал МЕЛИХ /Hof Mg. 103/ -- можно доказать. К этой же группе можно отнести названия участка земли около деревни /околицы/ Tiligrad, Te-ligrad, встречающиеся в современной Румынии. ИШТВАН БОНА /ук.соч. 371--372/ -- под влиянием текста КУРТА ХОРЕДТА -- писал, что "Зелиград /Соляная крепость/ своим названием напоминает не только болгарское господство, но и его сущность". Археологические раскопки, по-немецки написанного Zeligrad, который, однако, и по-румынски, и по-немецки произносится как Целиград, доказывают верные следы болгар IX века, и сомневаться в существовании бывшей земляной крепости у нас

нет никаких причин /K. HOREDT: Untersuchungen zur Frühgeschichte Siebenbürgens. Bukarest 1958, 112--137; K. HOREDT: Die Ansiedlung von Blandiana, Rayon Oraştie, am Ausgang des ersten Jahrtausends u. Z. Dacia N. S. X, 261--289/. Название, указывающее, по мнению БОНА, на отличающийся славянский диалект, написанное в соответствии с немецким письмом Зелиград, БОНА также понимает как Соляную крепость. Выяснение того вопроса, каково могло быть отношение между Цилиградом и открытой земляной крепостью в Добока, не входит в данный момент в наши задачи /ŞT. PASCU -- M. RUSU -- P. IAMBOR -- N. EDROIU -- P. GYULAI -- V. WOLLMANN -- ŞT. MATEI: Acta Musei Napocensis V, 153--202/, но во всяком случае на карте Добока расстояние между Цилиградом /названием части земли около деревни/ и географическим названием Ţetat'a /Cetate/ 'крепость' -- едва составляет 1 км /SZABÓ T. ATTILA -- GERGELY BÉLA: A dobokai völgy helynevei. Kolozsvár 1946, между страницами 20--21 имеется карта/. Как немецкое написание Ziligrad, так и румынское написание Tiligrad, а также и венгерское написание Ciligrád /там же 20./, свидетельствуют о том, что мы должны считаться со словоначалом Ц. На основе этого вряд ли можно предполагать, чтобы Целиград /Цилиград/ обозначал Соляную крепость, зато с большей долей вероятности можно предполагать, что в первой части -града здесь фигурирует старославянское прилагательное цель 'целый, полный, невредимый, неповрежденный, неиспорченный' /Словарь церковно-славянского и русского языка IV. Санктпетербург 1868. 884; I. И. СРЕЗНЕВСКИЙ: Материалы для словаря древнерусского языка по письменным памятникам III. Санктпетербург 1903. 1456--1457/, и соответственно этому значение этих названий 'целая, неповрежденная крепость'. На основе такого значения названия Целиград и Цилиград можно включить в группу названий Вишеград, Чонград, Ноград и Мойград. Раскопки в Цели-

граде потому и важны, что подтверждают правильность языковедческих заключений МЕЛИХА /MNY. VII, 7/, по которым топонимические названия со вторым членом -град могли попасть в венгерский язык только из какого-то южнославянского языка. В результате исторических обстоятельств -- как об этом свидетельствуют археологические раскопки в Целиграде -- этим южнославянским народом были болгары. Даже если находки кладбища скорее болгаро-турецкие /BONA: ук.соч. 371/, однако, болгарские памятники топонимических названий IX века являются уже болгаро-славянскими. Этим южнославянским происхождением топонимических названий объясняется тот факт, что такие топонимические названия, в которых перед вторым членом -град фигурирует эпитет, выражающий качество крепости, конечно, не ограничиваются территорией Карпатского бассейна, но встречаются во многих местах, населенных южными славянами. Таким образом, например, название Зеленград /Zelengrad/ в Македонии, имеющее значение 'зеленая крепость', или, например, в середине X века у Константина Багрянородного встречается топонимическое название Ноуграде в Которской бухте /MELICH: MNY. XVII, 7/. Подобно этому мы должны думать о топонимических названиях Белград 'белая крепость', хотя они заслуживают особого внимания.

Помимо вышеуказанных топонимических названий Београд, Белеград сюда могут быть причислены дальнейшие топонимические названия. Секешфехервар в Задунайском крае и Дьюлафехервар в Трансильвании так же хорошо известны, как Белград. Что касается названия /Секеш-/Фехервара, с его венгерским названием мы встречаемся самое ранее в 1055 году в форме Féheruuaru /BÁRCZI GÉZA: TihAl. 10, 40/, но уже в XII веке оно встречается и в славянской форме. Французский книжник, побывавший в середине XII века в Венгрии, называет его Беллаграва /Bellagrava/ /GOMBOS III, 1720/, в тексте арабского

путешественника того же времени оно встречается в форме B.l.g.rät.h /ELTER ISTVÁN: Acta Univ. Szeged. Acta Hist. LXXXII, 58/. В тексте делового документа, написанного на латинском языке в конце XII в., это название встречается в форме Белеграда /Belegrada/ /FEJÉR: CD. II, 282/, Более того, турецкий хронист XII века передает название Секешфехервара в форме Устолни Белгирад /Usztolni Belgirád/ /A magyarok története. Tarih-i Ungürüş. Madzsar Tarihi. Бр. 1982. 35. По венгерскому переводу ЙОЖЕФА БЛАШКОВИЧА/. По мнению МЕЛИХА /Honf Mg. 9/, в венгерском языке Фехервар является "выражением не заимствованным из иностранного языка или переведенным, а такое географическое название, которое могло быть в венгерском языке и до обретения родины", т.е. в таком случае "и славянский перевод может происходить из венгерского языка" /там же 36/. Славянское название "Белград" Дьюлафехервара в Трансильвании /в настоящее время "Alba Juliá" в Румынии/ встречается в 1579 году в форме Белуград /C. SUCIU: Dicționar istoric al localităților din Transilvania I. Bucuresti 1967, 29/. МЕЛИХ /Honf Mg. 35--36/ румынское название "Белград" Дьюлафехервара -- несмотря на сравнительно позднее упоминание -- считает его "возможно древним названием... Это название тоже южнославянского происхождения и равно 'белой крепости'. А кто в этом случае является переводчиком, трудно сказать. Имеются доказательства, говорящие за то, что здесь переводчиками были славяне", и у славян заимствовали румыны славянское по происхождению название Белград /KNIEZSA: Keletm. helyn. 182/. Мы, зная и венгерское, и славянское название как Секешфехервара, так и Дьюлафехервара считали: эти "названия на двух языках могут быть результатом параллельного наименования" /KRISTÓ: ук.соч. 30/. Это мнение, однако, было поколеблено точкой зрения БОНЫ /ук.соч. 371/, по которой "военным цент-

ром болгарского господства" в Трансильвании в IX в. до обретения венграми родины, и по свидетельствам археологических раскопок мог быть Белград /Дьюлафехервар/, называемый Фехерваром по своим древним каменным стенам". Если это верно, то венгерское название Фехервар, т.е. славянское наименование Белград современного Alba Julia не могут быть результатом параллельного наименования /ср. KNIEZSA: Keletmo. helyn. 182/, а сначала город был назван славянами Белградом, это название перевели венгры: Фехервар, а затем стал называться Дьюлафехерваром и современное Alba Julia является румынским переводом этого последнего названия. Таким образом, в случае Дьюлафехервара как раз не славяне -- как это предполагал еще МЕЛИХ -- были /или могли быть/ переводчиками, а венгры. В случае Секешфехервара по-прежнему можно предполагать параллельное наименование, так как не имеется таких взглядов, по которым крепость -- следовательно, славянское название Белград этой крепости -- была бы древнее обретения венграми родины. Несомненно, мнение, по которому топонимические названия могли переводиться взаимно /на язык друг друга/, подтверждает Београд на Дунае, название современной столицы Югославии. Укрепление, называвшейся в античный период Сингидунум /Singidunum/ -- подобно Паролисуму -- не сохранило свое античное название в средние века, и оно было названо болгарами по-славянски Белград /БОНА: ук.соч. 371/. Его венгерское, вернее, латинское название известно из раннего периода из хроники, включенной в "Кепеш /т.е. иллюстрированную/ хронику". Это было Nandorfeirwar, Alba Bulgarica /SRH. I, 370, 369/. Оба названия рассматривали Белград Болгарским Фехерваром /нандор = болгарский/. Помимо всего, очень рано встречавшееся в венгерском языке название Нандорфехервар свидетельствует о том, что венгры перевели на свой язык не славянское, а латинское на-

звание. Разрешение проблемы топонимических названий венгерского Фехервара, т.е. славянского Белграда затрудняется тем обстоятельством, что в южной и восточной части Европы частично на турецком, частично на славянских языках встречаются различные Белграды. Сам ученый византийский император, живший в середине X века, упоминает о двух из них: о Шаркеле на Дону /белая вежа/ /по своей тюркской этимологии Шаркел означает 'белый дом', 1. CEGLEDY KÁROLY: Mny. XLVIII, 83--86/, затем о городе Белеграде / MORAVCSIK GYULA: Biborbanszületett Konstantin. A birodalom kormányzása. Bp. 1950. 176--177, 182--183/, который идентичен Београду, столице современной Югославии. Остальные топонимические названия, имеющие значение 'белая крепость', перечисляет МЕЛИХ: Nonf Mg 8--9 /ср. ifj. HORVÁTH JÁNOS: Szfv. évszáz. I, 108--110/.

Итак, очевидно, по нашим нынешним знаниям в одну группу могут включаться топонимические названия Вишеград, Чонград, Ноград, Мойград, Целиград /Цилиград/, Белград только по формальным соответствиям способа своего наименования. Из них Вишеград на Дунае, недалеко от него Ноград, Чонград на Тисе, расположенный в историческом Парциуме Мойград, а также трансильванский Целиград и Цилиград, в одинаковой мере могут восходить к IX веку, и венгры, проникнув в Карпатский бассейн, эти южнославянские /болгаро-славянские/ по своему происхождению наименования заимствовали в славянской форме. Напротив, названия Белград на Мароше и на Дунае были переведены на венгерский язык; первое из них называли /Дьюла/ Фехерваром, а последнее -- видимо, на основе его латинского наименования -- Нандорфехерваром. Венгерское происхождение названия Задунайского /Секеш/Фехервара не кажется поколебимым, ведь в той турецкой среде, откуда пришли венгры, было известно -- как на это указывает название Шаркел -- турецкое название Фехервара. К тому же, как отметил ЦЕГЛЕДИ /Мny. XLVIII. 83/ -- повсеместно обыкновенные топонимичес-

кие названия типа Фехервар "были особенно частыми... у степных народов". По предположению, хазары построили себе крепость Шаркел якобы в защиту от венгров и других народов /KRISTÓ: Lévedi törzsszövetségétől Szent István államáig. Вр. 1980. 21/.

Дальнейшую проблему представляет то, что топонимических названий Чонград и Ноград -- помимо указанных выше -- было несколько в Карпатском бассейне. Топонимическое название Чонград существовало в средние века и в комитате Торонтал /ок. 1441 г. Chingrad, CSÁKI: TF. II, 127/, а Ноград -- в комитате Бараня /+1015/+1158/1323/1403: Nougrad, GYÖRFFY: TF. I, 349/, а также в комитате Сатмап /Neugrad, MAKSAI FERENC: A középkori Szatmár megye. Вр. 1940. 174/ и в Шомоде /1468: Neugrad, CSÁNKI: TF; II, 632/. Свидетельства об их существовании в средние века позволяют считать их болгаро-славянскими топонимическими названиями IX века, но в более трудном положении мы оказываемся в связи с теми названиями определенной части околицы /острова и пусты/ в краях Хернада и Тисы, о существовании которых из старины мы не располагаем никакими данными. Только очень тщательные исследования смогут решить, можно ли их возводить к временам до обретения венграми родины /как это сделал МОЪR: Száz. CIV, 362--363/, или же другим образом, например, их возникновения следует объяснить великим переселением народов. В этом отношении во многом помогают археологические раскопки, ведь, например, древность бедного письменными источниками трансильванского Целиграда как раз доказывают открытые археологические материальные находки.

Упомянутые в начале статьи, но не привлеченные до сих пор к анализу топонимические названия со вторым членом -град относятся к другой группе как по особенностям их наименования, так и по времени их возникновения, чем названия типа Вишеград, Чонград, Ноград, Мойград, Целиград /Цилиград/

и названия типа Белград. Славонский Новиград уже по своей звуковой форме показывает, что его нельзя привести к общему знаменателю с названиями типа Ноград. Также славонские топонимические названия Цесарград, Суседград и Медведград возникли в результате того, что южные славяне /хорваты/ перевели на свой язык венгерские названия Császárvár, Szomszédvár и Medvevár. Все эти крепости были каменными и были построены в XIII--XIV вв. /FÜGEDI ERIK: Ért. tört. tud. LXXXII, Вр. 1977. 115, 200--201, 166--167; ENGEL PÁL: Ért. tört. tud. LXXXIII, Вр. 1977. 102, 158, 133--134/. Исторические источники один за другим называют эти крепости по их венгерским названиям в XIII-XIV вв. /1299: castrum Zumzed, 1309/XIV: castrum Medued. 1313: castrum Medwe. SMÍČIKLAS: Cod. dipl. Croat. VII. 352: VIII. 250, 339, 1399: castrum... Chazar vocata, FEJÉR: CD. x/2. 634--635/. Время постройки крепостей служит термином, после чего эти названия перевели на южнославянский /хорватский/ язык. В названии Легграда на Драве скрывается венгерский глагол lő, средневековые данные говорят за эту этимологию /TAGÁNYI KÁROLY: MŰ. IX. 264, ср. 1384: Lewgrad, CSÁNKI: TF. II, 625/, т.е. "первичным названием поселения было венгерское название ⁺Lő, которое было дополнено заселявшими хорватами со вторым сербохорватским членом -град 'крепость, город' /KISS: FNESZ. 375/. На месте поселения и крепости сегодняшнего Шаренграда в средние века существовали поселения и крепость с названием "Atya" 'отец' /значит, оно носило венгерское название/ /CSÁNKI: TF. II, 268, 278--279/. В заключение следует сказать о поселении Сеноград /Senohrad/ в бывшем комитате Хонт. Поселение, расположенное в современной Чехословакии на восток от Корпоны /Krapina/ ИШТВАН БОНА считал /ук.соч. между стр. 352--353 имеется карта/ "восходящим, возможно, к IX веку". Самые ранние данные этого поселения от XII--XIV веков

/1135/1566: Zenograd, 1388: Scenarad, 1342: Zymerad, BA-KÁCS ISTVÁN: Hont vármegye Mohács előtt. Bp. 1971. 195/ однако противоречат этому и доказывают, что в названии первоначально не было второго члена -grad -grád. По-видимому, ранняя форма Сенераг ~ Сенараг ~ Симораг перешла уже в средние века на уста словаков /славян/, живших в поселении, под влиянием народной этимологии в форму Сенахрад ~ Сеноград 'Szénavár = Сенная крепость' /1394: Zenahrad, 1467: Zenohrad, но ср. 1488, 1510, 1526: Zenograđ, там же/ и вплоть до 1526 года лишь два примера подтверждают в названии второй член -град /1446: Zynograd, 1471: Sinograd, там же/ рядом с намного чаще встречающейся второй частью -hrad. Предполагаемый Сеноград IX века, таким образом, вряд ли существовал, к тому же появившееся позднее в форме Сеноград топонимическое название нельзя причислять к группе топонимических названий исконно со второй частью -grad grád.

Итак, другая часть топонимических названий Карпатского бассейна со вторым членом -град не является более древней, чем зрелая эпоха средневековья или же относится к новому времени. Их типологическое и хронологическое отличия от вышепоказанных топонимических названий со вторым членом -grad, grád ясно показывают, что в отличие от них, где эпитет, выражающий какое-либо качество крепости + слово -grad, ~ grád составляет топонимическое название, в результате возникали названия 'высокая крепость', 'черная крепость', 'новая крепость', 'малая крепость', 'целая крепость' и 'белая крепость'; в случае этих последних присоединение второй части -grad к названию крепости в узком смысле слова /т.е. к названию без венгерского второго члена -vár/, или -- в тех случаях, когда не было венгерских соответствий -- присоединение второй части -grad к своеобразной сла-

вянской первой части, вернее, подлинная наподная этимология приводила к таким топонимическим названиям. Так как из славянских языков Карпатского бассейна в словацком -град получила форму -hrad, названия на -град в новое время встречаются почти без исключения на территориях, где живут южнославянские народы. Наши наблюдения над топонимическими названиями Карпатского бассейна со вторым членом -grad и grád обращают внимание на то, что типология топонимических названий, сравнение форм разных языков могут оказывать помощь историкам в подведении итогов в историческом плане.

CONTRIBUTION BIBLIOGRAPHIQUE A L' HISTOIRE DE CIRILLE ET MÉTHODE

Feriz Berki

Le 1100^e anniversaire de la mission en Moravie des deux apôtres des Slaves /en l'an 863/ a été célébré en de nombreuses occasions par le monde chrétien, en particulier par la chrétienté orientale. En dehors de ces fêtes, le nombre des publications parues et paraissant sur eux en différentes langues et dans différents pays ne cesse d'augmenter. L'année dernière, le 1000^e anniversaire de la mort de Méthode peut être considéré comme un autre motif de cérémonies et de publications. A cette occasion de nombreuses fêtes commémoratives ont été organisées en Hongrie aussi; le présent volume veut également en perpétuer la mémoire.

En relation avec l'anniversaire de la mission en Moravie, la métropole de Thessalonique ainsi que la faculté de théologie de Thessalonique -- avec un peu de retard, certes, en raison des obstacles d'ordre technique -- ont organisé une cérémonie grandiose en 1966, sur laquelle un recueil de mémoire en deux volumes a été publié.

Dans un de mes compte-rendus concernant un livre publié en Hongrie /Imre H. Ióth: La vie et l'activité de Constantin-Cyrille et Méthode/, j'ai signalé l'absence d'une énumération bibliographique des publications figurant dans le recueils de mémoire de Thessalonique mentionné ci-dessus. J'ai l'honneur de pouvoir recueillir cette bibliographie, la rédaction du présent volume m'ayant confié cette tâche. Au début, j'avais l'intention de préparer un compte-rendu détaillé sur les études mentionnées, mais, faute, de temps et d'espace, je fus obligé d'y renoncer. Je dois me contenter donc d'une simple énumération bibliographique des auteurs et des titres de publication. J'ose espérer tout de même que cette énumération, si sommaire qu'elle soit, pourra contribuer un peu à l'élargisse-

ment de la bibliographie hongroise concernant la vie et l'activité des apôtres des Slaves.

x x x

A Kyrillos et Methodios. Recueil de mémoire à l'occasion de leur 1100^e anniversaire. Sous la rédaction de Ioannis E. Anastasiou. Partie I. Thessalonique, 1966, 350 pp.

I.E. Anastasiou: Préface.

P.K. Christou: Les objectifs de la mission européenne de Kyrillos et Methodios. /en langue grecque/.

I.E. Anastasiou: La situation de l'éducation à Byzance durant le IX^e siècle /en langue grecque/.

V.N. Tatakis: Photios, le grand humaniste /en langue grecque/.

E.D. Théodorou: L'oeuvre de Saint Kyrillos et Methodios du point de vue liturgique /en langue grecque/.

I. Karaïannopoulos: L'arrière-fond historique de l'activité des apôtres des Slaves /en langue grecque/.

A. Dostál: La tradition cyrillo-méthodienne en Moravie /en langue française/.

D. Sp. Radojčić: Traditions cyrillo-méthodiennes chez les Serbes /en langue française/.

P.L'Huillier: Les relations bulgare-byzantines aux IX^e-X^e siècles et leurs incidences ecclésiastiques /en langue française/.

G.T. Kolias: L'empereur I. Vasilios avait-il conduit une politique grécisante envers les Slaves? /en langue grecque/.

F. Berki: Deux épisodes de la vie de Saint Kyrillos et Methodios dans l'histoire primitive des Hongrois. /en langue grecque/.

K.G. Bonis: Saint Kyrillos et Methodios, apôtres des Slaves et la basilique Saint Dimitri de Thessalonique. /en langue grecque/.

M. Tadin: La glagolite /"glagoljica"/ en Istrie, Croatie et Dalmatie depuis ses débuts jusqu'à son approbation, limitée et bien définie, par Saint-Siège /1248 et 1252/. /en langue française/.

D. Hemmerdinger-Iliadou: La représentation iconographique de Cyrille et Méthode. /en langue française/.

Partie II. Thessalonique, 1968, 365 pp.

N.I. Pantazopoulos: Antagonisme législatif à Byzance au cours des VI^e-X^e siècles. /en langue grecque/.

D.P. Bogdan: La vie et l'oeuvre des frères Constantin-Cyrille et Méthode. /en langue française/.

A.E. Takhiaos: La nationalité de Kyrillos et Methodios d'après le témoignage des sources historiques slaves. /en langue grecque/.

D. Hemmerdinger-Iliadou: Imagination et réalité dans l'histoire de Cyrille et Méthode. /en langue française/.

I. Vašica: L'oeuvre juridique de SS Constantin-Cyrille et Méthode. /en langue française/.

I. Ionescu-Niscov: Sur la tradition cyrillo-méthodienne dans l'histoire des Slaves occidentaux. /en langue française/.

D.P. Bogdan: L'oeuvre de Constantin-Cyrille et de son frère Méthode en Roumanie. /en langue française/.

P.S. Nasturel: Un vestige cyrillo-méthodien dans la toponymie de la Transylvanie en 1068. /en langue française/.

S.S. Contoumas: En grec ou en slavon. Moyens de propagation de la foi et de l'écriture dans l'Europe centrale et dans les Balkans. /en langue française/.

I. Patrut: Calques slaves et grecs en Roumain. /en langue française/.

G. Mihăilă: La diffusion dans les pays roumains des écrits sur la vie et l'activité des frères Cyrille et Méthode de Thessalonique. /en langue française/.

Ch. Kodov: L'oeuvre littéraire des disciples des Saints Cyrille et Méthode en Bulgarie. /en langue française/.

E. Turdeanu: La vision d'Isaïe: Tradition orthodoxe et tradition hérétique. /en langue française/.

H. Ozanne: Aperçu bibliographique cyrillo-méthodien. 1940-1965. /en langue française/.

M. Dan: Cyrille et Méthode dans l'historiographie tchécoslovaque des dernières années. /1963-1966/. /en langue française/.

x x x

Comme je l'ai remarqué aussi dans mon article figurant dans l'énumération bibliographique ci-dessus, les Hongrois -- qui, du point de vue ethnique et linguistique, n'appartiennent pas aux familles grecque, slave, latine -- ne sont pas devenus les héritiers de la culture chrétienne européenne par l'intermédiaire personnel de Cyrille et Méthode. Cependant, après s'être installés dans leur patrie en Europe centrale, ils ont accueilli les premières influences chrétiennes du même lieu d'où, un peu avant, Cyrille et Méthode sont partis avec une mission semblable chez les Slaves. Notre peuple habite depuis plus de mille années au coeur de l'Europe, aux confins de l'Est et de l'Ouest. Et bien qu'en conséquence des méandres de son histoire ce peuple appartienne plutôt à l'Ouest en ce qui concerne sa culture, ses traditions et surtout sa chrétienté, sa mémoire garde même

aujourd'hui la conscience de son origine orientale et de l'origine byzantine de sa chrétienté. Sa mémoire, son âme gardent aussi la piété envers les frères de Thessalonique, envers Saint Kyrillos et Methodios.

МЕФОДИЙ В ПАННОНИИ

Имре Х. Тот

1. Константин и Мефодий со своими учениками весной 867 года по пути в Рим прибыли в Паннонию. Как известно, по Житию Константина, Коцель, паннонский князь, встретил их сердечно /приветно/. Несмотря на то, что сравнительно краткое пребывание солунских братьев в центре княжества Коцеля, в Мосабурге имело весьма серьезные последствия, условия и причины их приезда в Блатен град и по сей день являются окончательно невыясненными. Посещение центра Коцеля никоим образом не было случайным. В Рим они могли бы поехать и без задержки в центре Коцеля, так как пути, ведущие в Италию, не касались центра Коцеля¹. Из возможных объяснений наиболее правдоподобным оказывается то, что солунские братья были приглашены самим Коцелем. В Мосабурге по просьбе князя они рассказывали ему о своей моравской миссии, познакомив его со славянскими переводами, выполненными Константином. Князь Коцель, осознав значение славянского литургического языка, выделил Константину и Мефодию 50 учеников, прося научить их славянскому письму.

Солунские братья почти 6 месяцев провели у Коцеля, уча своих новых питомцев, в лице которых Коцель видел будущее духовенство своего княжества. Тот факт, что Коцель отдал Константину и Мефодию своих учеников, косвенно свидетельствует о том, что паннонский князь, подобно моравскому - Ростиславу, признавал все преимущества и достоинства литургии на славянском языке. Его симпатии к литургии на славянском языке можно объяснить стремлением Коцеля освободиться от влияния немецкого духовенства.

2. В княжестве Коцеля и его отца Прибины зальцбургская архиепископия уже имела определенные достижения в крещении славянского населения. Было построено 39 церквей, из которых три находились в княжеском центре. Налицо в Мосабурге

было и соответствующее духовенство, представляемое довольно образованными священниками: Доминик, Сварнагель - известный ученый, Альтфрид - магистр и Рипхальд, который - подобно Альтфриду - был рукоположен в высший церковный сан². Данные позволяют предположить, что в Блатном граде существовала и школа для подготовки местных священников. Можно предположить, что в условиях IX века город был не только политическим, административным, но и в определенном отношении культурным центром того времени.

Константин и Мефодий по пути в Рим взяли с собой мощи римского папы Св. Климента, почитаемого Константином. Возможно, что посещением солунскими братьями Блатного града объясняется то, что церковь современного венгерского поселения Балатонлелле имела своим патроном Климента Римского³. В пользу такого предположения говорят и следующие факты: 1/ по археологическим данным в окрестностях села имелось славянское население; 2/ церковь Св. Климента упоминается очень рано, в 1055 году⁴, и возможно, что она получила свой патрониний от более древней церкви.

3. Мефодий в первой половине 869 года возвращается в Блатен град, как посланный к Ростиславу, Святополку и Коцелю и всем паннонским и моравским славянам папский легат. Однако он вновь уезжает с делегацией Коцеля в Рим, где папа Адриан II по просьбе Коцеля поставляет его паннонским епископом и одновременно сремским архиепископом, назначая его на престол Св. Андроника. Будучи архиепископом в возобновленной центральной /папской/ архиепископии, Мефодий возвращается в Блатен град, где он имеет свою постоянную кафедру, поскольку город Срем находился в то время в руках болгар⁵.

4. Деятельность нового епископа была определена папской буллой, содержание которой излагается в VIII главе Жития Мефодия. Согласно папскому повелению, задача Мефодия была сформулирована следующим образом: учить славян, читая книги

на их языке на всех церковных обрядах: "во время мессы, службы и крещения". Чтобы предотвратить появления нежелательных недоразумений в паннонском клире, папа заявляет, что новый архиепископ является не только умным, способным человеком, но и правоверным. В конце буллы Адриан II подчеркивает, что следует подвергать анафимии и тех, кто презирает книги, написанные на славянском языке⁶.

Несомненно, что еще до приезда Мефодия в Паннонию зальцбургскими миссионерами употреблялся язык местного славянского населения при крещении⁷. Зальцбургский клир, будучи последователем триглоссии, не допускал употребления живого языка в важнейших обрядах. /Местные представители зальцбургской архиепископии не могли понять, ни принять употребление живого славянского языка в литургии/. К сторонникам триглоссии принадлежал и Рихпальд.

О деятельности Мефодия мы можем составить себе представление по тому источнику, который был составлен баварским Анонином об обращении баварцев и каринтийцев. Предполагается, что те слова, которые были написаны против Мефодия, появились на основе сведений, полученных от нашего убежища в Зальцбурге Рихпальда, "/dum/ quidam Graecus Methodius nomine noviter inventis Sclavinis litteris linguam doctrinamque Romanam, atque auctoriales litteras Latinas philosophice superducens viliscere fecit cuncto populo ex parte missas et euangelia ecclesiasticumque officium illorum, qui hoc Latine celebraverunt"⁸. /Convessio Bagoariorum Carantonorum. Caput XII/. /до того времени, как некий грек по имени Мефодий новообретенными славянскими буквами философским способом презирая латинский язык, римские учения и авторитетные латинские буквы, и способствовал тому, что мессы и евангелия и церковные службы тех, кто служит на латинском языке, потеряли свою честь для всего народа"/.

Из этого обвинения видно, что главным грехом Мефодия было вытеснение латинского литургического языка, авторитетных латинских книг новооткрытыми славянскими книгами. Он "философским способом", т.е. путем философских размышлений доказал несостоятельность триглоссии. Можно предположить, что Мефодий неоднократно вел дискуссии с Рихпальдом и его сторонниками по вопросам триглоссии, чтобы доказать ее несостоятельность. Опираясь на аргументацию своего брата, Мефодий разработал целостную доктрину о возможности употребления народного языка в богослужении. Последнее предложение "Обращения" однозначно подчеркивает теорию Мефодия, называя его философом. Таким образом, в глазах немецкого духовенства Мефодий оказался опасным мыслителем и лжефилософом.

Вызывает интерес и тот факт, что баварский Аноним умалчивает о Константине, хотя и упоминает о новооткрытом славянском письме. Его молчание можно объяснить тем, что во время пребывания Кирилла у Коцеля Рихпальд еще не был блатноградским священником. Однако, по "Обращению баварцев" он продолжительное время пребывал здесь, совершая литургию. Этот факт удовлетворительно объясняется тем, что Константин умер в Риме, и Рихпальд имел неприятности с живущим в Блатном граде Мефодием.

Говоря о деятельности Мефодия в Паннонии, более поздние источники дополняются и тем, что здесь Мефодий занимался и переводом книг. Так, в Русском Хронографе 1512 года пишется, что Мефодий "мнози же книги и там пребывая прѣложи"⁹. Анализ лексики древнеболгарских рукописей позволяет установить, что как Константин, так и Мефодий продолжали свою переводческую деятельность в Паннонии¹⁰. О влиянии языка паннонских славян свидетельствуют своеобразные паннонизмы, попавшие в древнеболгарские рукописи, т.е. такие слова, как *моуанти*, *мааро*, *рѣснота*, *спзати*¹¹ /ср. слов.

mudîti, rês, rêsen, Фриз. III. zpitnih/.

С Паннонией связаны следующие памятники славянской письменности:

- 1/ Перевод молитвы Св. Эммерама с древневерхненемецкого языка¹².
- 2/ 2-ой фрагмент Фрейзингских отрывков¹³.
- 3/ По нашему мнению, с пребыванием Мефодия в Блатном граде связана и так называемая Анонимная Гомилия в Клоцовом сборнике, автором которой был Мефодий.

Для этого предположения имеются определенные доказательства: письма папы Иоанна VIII /окл. 873 г./ Коцелю, в которых он касается вопросов моральной жизни Коцеля и его придворных¹⁴. Языковые данные этой части Клоцова сборника не противоречат такому предположению.

Наши данные указывают на то, что Мефодий и его ученики не сразу вводят в литургию новые переводы на древнеболгарском языке, а отбирают некоторые элементы более ранней христианской традиции. Несмотря на небольшой отрезок времени, который Мефодий и его ученики провели в Блатном граде, центр Коцеля действительно превратился в значительный очаг возникновения и распространения просвещения среди славян. Плоды паннонской деятельности Мефодия и его последователей также стали всеобщим достоянием славянства. Во время пребывания Мефодия и его учеников в Блатном граде были заложены основы словенской редакции древнеболгарского языка¹⁵.

5. Известно, что в Блатном граде было построено три церковных здания. Из них археологи открыли так называемую Базилику на месте Рецешкутсигет. Были споры относительно идентификации обнаруженных руин. Археологами установлено, что руины базилики, по всей вероятности, можно отождествить с бывшей церковью Иоанна Крестителя. Однако, руины имеют несколько строительных пластов. По исследованиям А.Ч. Мош базилика,

построенная из дерева и камня на месте более поздней каменной постройки, по всей вероятности, была воздвигнута Прибиной¹⁶. Подобным образом, ко времени Прибины восходят руины деревянного терема на острове Варсигет¹⁷, который позднее был уничтожен пожаром. Если эти индентификации археологов верны, то можно предположить, что в этих зданиях побывали и Кирилл и Мефодий.

В так называемом "Обращении баварцев и каринтийцев" перечислено значительное число населенных пунктов. Однако, их индентификация с современными поселениями чрезвычайно затруднительна¹⁸. Исходя из анализа наших источников, можно установить и несколько населенных пунктов, где Константин и Мефодий находились во время паннонской деятельности. К ним можно отнести следующие поселения /города и села/:

- 1/ Балатонлелле с церковью Св. Климента¹⁹.
- 2/ Фенекпуста, южный форпост княжества Прибины и Коцеля со славянскими археологическими находками IX в. Не исключено, что здесь находилась церковь Witimar-a, известная из "Обращения баварцев"²⁰.
- 3/ Город Печ, который находился, по всей вероятности, в княжестве Коцеля²¹.
- 4/ В венгерской исторической традиции существовало предположение о том, что в "старом храме" Св. Георгия в городе Веспреме служил и Мефодий²². Несомненно, что патрон церкви является скорее всего византийским и таким образом этот патроциний мог бы свидетельствовать о мефодиевских традициях²³. Однако, археологическая датировка церкви еще не является окончательно установленной²⁴.

Возможно, что Мефодий посетил и поселение /Tornava Durnava = Somlóvásárhely/ и Zalabér /Salapiugin/, где в 853

году архиепископ Лиупрам освятил церковь²⁵. Этот вопрос еще нуждается в дальнейшем исследовании.

Подводя итоги нашим наблюдениям, мы можем установить, что кратковременное пребывание Мефодия /ок. 1--1,5 года/ не было эпизодическим событием в истории Паннонии, а имело серьезные последствия и для истории славянства, и для истории венгров.

Примечания

1. Agnes Cs. Sós. Slavische Bevölkering Westungarns im 9 Jahrhundert. München, 1973. 44.
2. Milko Kos. *Conversio Bagoariorum et Carantanorum*. Ljubljana, 1936, XII. 138--139.
3. István Knieszsa. Zur Frage der auf Kyrill und Method bezüglichen Traditionen auf dem Gebiete des Alten Ungarn. *Cyrillo-Methodiana*. Köln--Graz. 202.
4. Békefy Remig. A Balaton környékének egyházai és várai a középkorban. Bp., 1907, 103.
5. Váczy Péter. Magyarország kereszténysége a honfoglalás korában. In: *Emlékkönyv Szt. István király halálának kilencszázadik évfordulóján*. Bp., 1938, 238.
6. А. Теодоров-Балан. Кирил и Методи. София, 1920, . . 90--91.
7. Alexander Isačenko. Jazyk a pôvod Frizinských pamiatok. Bratislava, 1943, 9. A népi nyelv szerepéről még: Mészáros István. Az iskolaügy története Magyarországon 996--1777 között. Bp., 1981, 36.
8. Milko Kos. Ук. соч., с. 139.
9. *Magna Moraviae Fontes Historici*. I. Pragae-Brnae, 1966, 198.
10. Melich János. Szláv jövevényszavaink. I/1. Bp., 1903, 41.
11. Melich János. Ук. соч., с. 43.
12. Melich János. Ук. соч., с. 41.
13. Melich János. Ук. соч., с. 41.
14. *Magna moraviae fontes historici*. III, 1969, 172.
15. Alexander Isačenko. Ук. соч., с. 71.
16. Cs. Sós A. Megjegyzések s zalavári ásatások jelentőségéről és problematikájáról. *Zalai gyűjtemény*. VI. /1976/, 119--120.
17. Fehér Géza. Zalavári ásatások. *Archeeológiai Értesítő* 80. /1953/, 51, 52.
18. Miko Kos. Ук. соч., с. 85--90.
А. Cs. Sós. Ук. соч., с. 32--36.
19. Gutheil Jenő. Az Árpád-kori Veszprém. Veszprém, 1977.
20. А. Cs. Sós. Ук. соч., с. 35.
21. Váczy Péter. Ук. соч., с. 238.

22. Gutheil Jenő. Ук. соч., с. 85, 253.
23. Gutheil Jenő. Ук. соч., с. 84.
24. K.H. Gyürky. Die St. Georg Kapelle in der Burg Veszprém. Acta Archeologica XV /1963/, 370. Gervers-Molnár Véra. Magyarország rojtundái. Bp., 1972, 28.
25. Á. Cs. Sós. Ук. соч., с. 150.
26. Gutheil Jenő. Ук. соч., с. 26--27.

РАННИЕ СЛАВЯНЕ НА СЕВЕРЕ ЗАТИССКОГО КРАЯ ВЕНГРИИ

Бела Леваи

Требованиям экзактности, поставленной перед современной наукой, археология наших дней может отвечать только в том случае, если археологи работают комплексным методом: при реконструкции образа жизни, истории, культуры и искусства народов прошедших столетий, они учитывают и результаты исторической антропологии, сопоставительно-исторического языкознания, анализа письменных памятников, этнографии и естественных наук. В этом отношении чрезвычайно важной является координация работы между археологами, историками и лингвистами.

Собирание антропологического материала в научных целях в Венгрии началось сто лет тому назад. Первые шаги были сделаны А. Шетером, Л. Беллой и В. Липпом в 80-е годы XIX века. О взаимосвязи практической археологии и исторической антропологии в нашей стране можно говорить только с этого времени. Первичной целью такой "копродукционной" работы до последних десятилетий было определение антропологического характера венгерского народа IX--XIII веков /периода обретения родины и времени Арпадов/.

Первая совместная работа антрополога Л. Бартуца и археолога Н. Феттиха появилась в печати всего полвека тому назад. В 1939 г. Л. Бартуц опубликовал книгу "Венгерский человек", но с того времени до появления монографии И. Кисели "Могила, кости, люди" /1969/ другой книги по исторической антропологии не выходило¹.

Между тем наука двигалась вперед семимильными шагами. В антропологии, археологии и лингвистике появились новые направления, новые "моды" и, конечно, в результате обобщений новых фактов родились и новые истины.

За последние десятилетия расширенные археологические раскопки велись по всей Венгрии, были раскопаны и проанализированы тысячи и тысячи древних погребений. В результате тщательной исследовательской работы перед нами открылась новая картина о древних народах, живших на территории исторической Венгрии до появления венгров в Карпатском бассейне. Ряд публикаций, в том числе и самостоятельные монографии вышли о народах новокаменного, медного, бронзового, железного веков и эпохи римской империи. Наши знания о кельтах, скифах, сарматах, гепидах, лонгобардах, гуннах и других народах в значительной мере расширились. А следы /поселения, кладбища, орудия/ ранних славян, особенно в восточной части Венгрии, как будто совсем пропали.

Интересно, что пишет об этом И. Кисели: "Сегодня о славянской народности, которая в свое время в Карпатском бассейне представляла бы собой целостный и самостоятельный с антропологической точки зрения период, мы уже не говорим"². В наши дни, насколько мы уверены в точности отождествления аварских и древневенгерских кладбищ, число которых из года в год возрастает и доказывает непрерывную связь между аварами и венграми, настолько же мы решительны в определении раскопанных древних славянских погребений, число которых за последнее время едва ли возросло.

Археологическая теория и практика, которая не включает в себя органически данные лингвистических и палеоантропологических исследований, не может реально отражать направление исторического развития, а выражает только самоцельные тенденции самой исследовательской деятельности.

Исторический факт, что венгры, завоевавшие родину, встретились со значительным славянским населением не только в юго-западной части нынешней Венгрии, но и на Большой венгерской низменности. Земляные крепости Чонград и Бихар /и, по всей вероятности, Боршова, последняя ныне в УССР/ были построены славянами еще до прихода венгров. Они были центрами славянской

цивилизации, а позднее стали областными центрами королевской Венгрии.

О крепости Чонград Д. Дьерфи пишет: "Вопреки мнению безымянного писаря короля Белы, вероятнее, что крепость Чонград существовала уже и до появления венгров, завоевавших родину, и была центром славян. Если бы она была построена после 896 года на территории одного из венгерских племен или родов, венгры, по всей вероятности, назвали бы ее Фекетеваром /Черный град/. Остались и другие следы славянского населения, жившего около Чонграда", - продолжает Дьерфи. "Славянского происхождения, например, название речки Курца, а в окрестности села Чань название нескольких рыбных прудов, в том числе и сегодня известное название Остора. Географическое название Ландор /нандор/, находящееся там же, указывает на наличие праболгар"³.

Об области Бихар /восточная часть ее ныне в Румынии/ Д. Дьерфи пишет следующее: "Славянские географические названия распространены главным образом в северной части области". Он считает славянскими названия Марот Мароц моравец, Салач соляч около реки Эр, а южнее, в окрестности реки Береттье названия Коняр, Почай, Эстар и Теребед. "Бихар славянского происхождения, личное имя, а образ наименования /т.е. использование личного имени без притяжательного суффикса - Б.Л./ уже венгерское"⁴. В области Хайду-Бихар десятки таких названий: Багамер Богомир, Багош Богущ, Нанаш Нана, Соват Сват, Халап Хлап, Дорог Друг, Сереп Свереп, Зелемер Звенимир, Багота Богута, Собосло Собеслав, Прод Провод и т.п.

В окрестности крепости Бихар географические названия Чатар /читарь/, Себен, Зомлин /землин/, Калота, Бертедь и Драгна тоже доказывают наличие славянского происхождения. По вышеприведенным славянским географическим названиям можно предполагать, что и Бихар был земляной крепостью, построенной славянами.

Географические названия в областях Сабольч и Берег /около крепости Боршова/ показывают, что в IX веке венгры встретились

со значительным славянским населением не только у подгорья Карпат, но и на низменности. Славянского происхождения названия рек Чаронда черна вода, Сернье, Керепец, Мерце, Стара, Осторо, Маонца и т.д. Языковым памятником древних славян можно считать названия села Гальго, которое было заимствовано венграми, когда в славянских языках звук г еще не перешел в г.

В окрестности названных крепостей славянское население по всей вероятности было таким значительным, что оно пережило венгерское завоевание и сохраняло свой этнографический и языковой облик в нескольких поколениях. Там, где славян было меньше, они просто растворились в новой венгерской среде, и славянские географические названия тоже исчезли.

Анализ географических названий всей венгерской языковой территории является чрезвычайно важным. Собранный за последние десятилетия огромный материал и сопоставление этого материала с данными старейших письменных памятников показывает, что вопрос взаимоотношения древних славян праболгар, аваров и правенгров намного сложнее, чем это на первый взгляд кажется. На севере Затисского края, в областях Хайду-Бихар и Сабольтч-Сатмар были раскопаны десятки аварских погребений, но нам неизвестно ни одно географическое название аварского происхождения. С другой стороны, общеизвестно, что на этой же территории можно найти десятки географических названий славянского происхождения /значительное число которых возникло еще до появления венгров в Карпатском бассейне: Лонг Логъ, Малонта Малета, Домбо Добовъ, Габорнок Габрьникъ, Габоро Габровъ, Гарбоц Грабовьць, Галлаго Глогговъ, Гилвач Гливачъ, Рагозна Рогозьна /вода/, Биргезд Белъ гоздъ, Гелинц Глиньць, Окронгла Округла, Рагат Рогать, Гелице Голица, Изгеб Изгьбъ, Неуград Новъ градъ, Гадашин Годошинъ, Себожгаз Свебожъ гоздъ, Гарисло Гориславъ, Тур Туръ, Красна Красьна и т.д., другие возникли позднее, чаще всего в

результате официального переселения славян на венгерскую языковую территорию: Далха Дълга, Хербеняк Гребенякъ, Узка Озька, Дабольц Дубовець, Везен/д/ Везень, Жаролян Жеравлянъ, Руска/лапоша/ Русска..., Калло Кально и т.п./, а оригинальные, типично славянские погребения найти трудно^{5,6}. Это - противоречие, которое требует разрешения.

Как участник археологических раскопок средневековой церкви в селе Сентдьердь /Святой Георгий/ на севере от города Дебрецена, я мог убедиться в том, какую ответственность берет на себя археолог, когда раскапывает древние погребения и определяет происхождение находок.

На берегу реки Тоцо, которая отделяет дубовые леса южного Ньиршега от просторных полей Хайдухата, три кладбища: одно древне-венгерское, на небольшом холме среди полей, в середине которого стояла старая церковь Святого Георгия. Недалеко от руин этой церкви мы нашли символичное погребение конника древне-венгерского периода и женское золотое украшение для волос с виде кольца⁷.

На южном склоне холма, в 300 метрах от первого кладбища, находится другое кладбище, первые могилы которого были раскопаны Л. Золтаи в 1927 году⁸. Находки /фибулы, бусы, бронзовые кольца, браслеты и т.д./, найденные в могилах, похожи на те, которые были раскопаны в могильниках болгарских поселений Абланица, Бдинци, Виница, Нови Пазар, Разделна, Търговище и Хитово⁹. По определению Л. Золтаи, данное кладбище функционировало во время сарматов-языгов.

Несколько могил третьего кладбища, лежащего на восточном, лесистом берегу реки, были раскопаны в 1931 году историком-археологом Я. Шереги¹⁰. По его мнению, это кладбище из времени переселения народов. В могилах он нашел не только человеческие скелеты, но и свиные кости и железные ножи. Подобное обнаруживается в погребениях славян. В других могилах, которые были открыты случайно во время строительства в начале 80-х годов,

мы нашли значительное количество слюдястого сланца, о котором в свое время упоминал и Я. Шереги.

Месторождение слюдястого сланца было определено в Лаборатории Института минералогии Сегедского университета. Там доказали, что этот минерал, используемый в гончарной промышленности, встречается только в Земленских горах /Виль, Витань/, на территории, которая в то время была славянской. Подобная керамика, найденная около могил, попадаетея и в Словакии, Сербии и Болгарии.

К. Мештерхази в своей новейшей работе определил эти погребения, как древние венгерские могилы из времен обретения родины¹¹. К сожалению, оригинальное название поселений, которым эти кладбища принадлежали, неизвестно, поэтому нам трудно доказать, что второе и третье кладбище функционировали до прихода венгров и, по всей вероятности, принадлежали славянскому населению, а первое, на западном берегу реки, возникло только после 896 года, и в середине этого кладбища была построена церковь Святого Георгия. Этим объясняется, что десятки скелетов были найдены под стенами церкви, и они занимали такое же положение, какое занимало символичное погребение древне-венгерского периода.

В восточной части Венгрии таких поселений, как село Артанд, мало. /Это село бывших королевских слуг, каждый год представлявших королю определенное количество боровов. Боров по-венгерски: артань./ Исконно это было славянским поселением, из документов мы знаем его раннее название: Рикач.

Вследствие монгольского нашествия 1241 г. и интенсивных преобразований в товарном производстве конца XIII и начала XIV века, прежняя структура венгерских поселений в значительной мере изменилась, большинство разбросанных староселений на Большой венгерской низменности исчезло¹². В результате этого прежние географические названия, в том числе и славянские, постепенно забывались. Новые населенные пункты, которые возникли в этот период, носили имя землевладельца, порасселявшего крепост-

ных из одного имени в другое.

Во время опустошительных турецких войн XVI--XVII веков целые районы Большой венгерской низменности обезлюдились. Турки, лишь в окрестности г. Дебрецена, превратили в пепел свыше семидесяти поселений. Значительная часть этих сел не была восстановлена. Естественно, что в таких условиях географические названия претерпели много изменений, некоторые исчезли навсегда, другие сохранились в официальных документах, но отождествить их с прежними объектами уже невозможно.

В заключение нам хочется сказать, что добиться значительных успехов в антропологическом сопоставлении древних славян и правенгров можно только в том случае, если исследователи Венгрии и соседних стран еще в большей мере будут сотрудничать вместе в области археологии, антропологии, истории и лингвистики. Только в свете совместных исследований можно сделать конкретные шаги в определении антропологического характера правенгров и древних славян.

Примечания

1. Kiszely, I. Sirok, csontok, emberek. Embertan a régészetben. Bp., 1969.
2. Kiszely.
3. Györffy, Gy. Az Árpád-kori Magyarország történeti földrajza I. Bp., 1966, p. 882.
4. Györffy, ibid. 571.
5. Knieszsa, I. Az Ecsedi-láp környékének szláv eredeti helynevei. In: Magyar Néprajz IV. Debrecen--Kolozsvár, 1942. p. 196.
6. Mező, A. -- Németh, P. Szabolcs-Szatmár megye történeti-etimológiai helységnévtára. Nyiregyháza, 1972. p. 12.
7. Lévai, B. Józsa története a földrajzi nevek tükrében. Debrecen, 1981, p. 28.
8. Zoltai, L. A felsőjózsai és zeleméri ásatás. -- In: Jelentés Debrecen sz. kir. város múzeumának 1927. évi működéséről. Debrecen, 1928, p. 11.
9. Иъжарова, Ж.Н. Славяни и прабългари, София, 1976, с. 270 сл. и Таблица 18.
10. Sőregi, J. Régészeti ásatás, gyűjtés /1931/. -- In: Jelentés Debrecen sz. kir. város Déri Múzeumának 1931. évi működéséről. Debrecen, 1932, p. 24.
11. Mesterházy, K. Debrecen és környéke a népvándorlás és honfoglalás korában. -- In: Debrecen története I. Debrecen, 1984, p. 94.
12. Székely, Gy. Településtörténet és nyelvtörténet. A XII. századi magyar nyelvhatár kérdéséhez. -- In: Mályusz Elemér emlékkönyv. Bp., 1984, p. 311--339.

ВЛИЯНИЕ ВИЗАНТИЙСКОЙ КУЛЬТУРЫ В ЗАТИССКОМ КРАЕ ВЕНГРИИ
И ВОПРОСЫ БОЛГАРСКОГО ПОСРЕДНИЧЕСТВА

/Новые данные в связи с археологическими находками
X - XIII веков/

Ибоя М. Неппер

Археологические раскопки по всему Затисскому краю -- и особенно на территории области Хайду-Бихар -- в последние годы увеличили количество тех находок X--XIII веков, которые по происхождению и аналогии обратили внимание исследователей на болгарские и византийские территории. Уже 30 лет тому назад Дюла Моравчик в своей работе "Византия и венгры" поднял вопрос, что экономический и общественный фон венгерско-византийских художественных связей не был выяснен. Но сегодня, исходя именно из результатов раскопок, можно установить, что византийская культура оказала влияние на все слои венгерского общества X--XI веков. Новыми результатами в последние десятилетия в этом отношении являются систематические и методические раскопки в Затисском крае /Хайдудорог-Теметехедь, Пюшпекладань-Эперьеш-вельд, Шарретудвари-Хизофелд, Шаруд, Сегед-Алдье, Сегвар-Се-лекалья и т.п./.

Поводом настоящего сообщения послужило то, что во время раскопок двух больших кладбищ я нашла такие предметы византийского типа и предметы, изготовленные в Византии, изучая которые я пришла к выводу, что они могли попасть в Венгрию только из Византии через болгарскую землю.

Ношение этих предметов дополняется еще важным наблюдением, именно тем, что мы довольно много раскопали таких могил, в которых руки мертвых были сложены по восточному христианству. Это положение рук у некоторых мертвецов усиливает наличие найденных предметов византийского типа.

Летом 1985 года на краю села Папэдьхаза, находящегося в Хортобаде, мы нашли основы и руины стен круглой церкви /ротонды/ из XI века. В возникновении круглых церквей можно обнаружить и влияние византийской религии. Все эти конкретные результаты убедили меня в том, что изучения восточного христианства обнадеживает серьезными результатами.

На краю области Шаррет, на территории бывшего бихарского княжества /дуката/, находятся два кладбища на расстоянии 14--15 километров друг от друга. Раскопки кладбища, лежащего в долине Эперьешвелдь /Пюшпекладань/ мы уже закончили. Здесь мы раскопали 637 погребений.

Первые могилы возникли в начале X века, и во время короля Ласло I /1077--1095/ кладбище еще не функционировало. Только после появления новых законов короля Ласло I кладбище было закрыто, и открыли новое кладбище около церкви. Недалеко от кладбища, находящегося в долине Эперьешвелдь, есть территория, которая называется Футак и Сенткозма, сохраняющая названия погибших сел из эпохи Арпадов. В большинстве могил этого кладбища мы нашли скелеты, руки которых были сложены по обрядам восточного христианства /постановка рук в форме "organs"; рука, подпирающая подбородок и скрещенные на груди руки; или левая или правая рука над сердцем/. Во многих могилах мы нашли серьги, в форме месяца, кольцо и в двух детских могилах бронзовые медальоны в виде креста. Один из них раннего типа, оформленного в виде палочки.

Другое кладбище находится на территории Шарретудвари-Хи-зофелд, в двух километрах от села Сереп. Там мы нашли пару золотых серег и бронзовый нательный крест с греческой надписью, работы византийских ювелиров. Раскопки кладбища уже кончились, сейчас продолжается оценка находок. На кресте, в соответствии с византийской иконографией, изображен Христос в длинной тунике без рукавов, с распростертыми руками, стоящий у подножия

креста. На обратной стороне креста изображена Богородица с поднятыми руками, она молится. Бюсты на концах перекладины изображают евангелистов. Большинство византийских нательных крестов, которые в венгерских кладбищах попадаются с середины X до последней четверти XI века, найдены главным образом в детских могилах. В селе Шарретудвари крест был найден в могиле ребенка лет десяти, в могиле № 199.

Ношение колье в Венгрии -- влияние восточнославянской и болгарской культуры. Подобные колье найдены в болгарских захоронениях IX--X веков. В Болгарии их носили как украшение, а в Византии они обозначали ранг их носителя. Данные письменных памятников и вышесказанное представление о возникновении простонародных колье совпадают. Массовое производство и ношение колье в Карпатском бассейне X века доказывает византийское влияние.

С формальной точки зрения поздние типы колье так тесно связаны с болгарскими диадемами X века, что, по нашему представлению, ношение таких колье по времени совпадает с внешнеполитической деятельностью короля Иштвана I и его охридскими походами. Наше представление о влиянии византийской культуры через болгарское посредничество совершенно обосновано. Это доказывается путем сопоставления венгерских нательных крестов X--XI веков с болгарскими крестами.

Кладбище в селе Шарретудвари-Хизофелд очень близко к кладбищу в селе Сереп. По представлению Ж. Яко и Д. Дьерфи древнее население этих сел было славянское. 15 лет тому назад один из венгерских исследователей установил: не было бы неожиданностью их отношение к византийскому христианству. Нательный крест в виде медальона, найденный во время раскопок, доказывает мое предположение о византийском влиянии. Надо упомянуть, что в окрестности села Шарретудвари на основе географических названий, образованных от имен византийских святых, мы можем предположить наличие значительной народности с восточной литургией.

То, что эти святые обуславливают наличие народности, имеющей восточную литургию, доказывают нателные кресты, найденные в окрестностях Дебрецена: два в Дебреcene, один в Шарретудвари. Если это и не совсем само собой разумеется, то распространение любимых восточных святых было тесно связано с распространением самой восточной религии. Почитание святых может быть результатом прямого влияния. Такое прямое влияние можно наблюдать и в случае святого Кузьмы и Демьяна. Естественно, надо подчеркнуть, что одновременное влияние культа восточных святых могло быть чрезвычайно значительным, несмотря на то, что византийская церковь была пассивнее, чем римская. Монахи греческих монастырей вели пассивный, созерцательный образ жизни, не интересовались социальной и культурной деятельностью, как бенедиктинцы. Здесь, в долинах рек Кереш и Береттье восточная церковь обеспечивала сохранение христианской религии в течение исторической эпохи перехода от язычества к христианству.

В случае тех сел, которые возникли до XII века, мы не можем дать конкретного ответа на тот вопрос, относились ли их жители к восточной христианской религии или нет, даже в том случае, если их святыми были святой Георгий или святой Николай. Мы можем высказать более точное мнение только в связи со святыми Дмитрием, Пантелеем или Кузьмой и Демьяном. Раскопки церкви, проведенные в селах Хайдухадхаз-Сентдемер, Береттье-уйфалу-Андахаза и Сенткозмадамьян, доказывают это. Одно верно, очень много вопросов, на которые мы можем ответить только в будущем. Над этими вопросами историки, археологи и лингвисты должны работать вместе.

Примечания

1. Gervers-Molnár Vera. A középkori Magyarország rotundái. Művészettörténeti Füzetek 4. Cahiers d'histoire de l'art 4. Bp., 1972.
2. Györffy György. Az Árpád-kori Magyarország történeti földrajza. Bp., 1963, p. 514.
3. Györffy György. Magyarország története a honfoglalástól a tatárjárásig. In: Magyarország története I/1. /Székely György red./. Bp., 1984, p. 575--888.
4. Jakó Zsigmond. Bihar megye a török pusztítás előtt. Bp., 1940, p. 71--73, 354-355.
5. Mesterházy Károly. Adatok a bizánci kereszténység elterjedéséhez az Árpád-kori Magyarországon. In: Déri Múzeum Évkönyve 1968. Debrecen, 1970, p. 145--184.
6. Moravcsik, Gyula. Byzantium and the Magyars. Amsterdam, 1970.
7. Szabó János Győző. Árpád-kori telep és temetője Sarud határában IV. In: Az Egri Múzeum Évkönyve XVI--XVII. 1978--1979. Eger, 1980, p. 45--136.

ЛИК, ЛИЦО И НЕКОТОРЫЕ ИКОНОГРАФИЧЕСКИЕ
ОСОБЕННОСТИ ОБРАЗОВ КИРИЛЛА И МЕФОДИЯ
В БОЛГАРИИ

Валерий Лепахин

Важное методологическое значение при иконографическом анализе имеет различение двух тесно взаимосвязанных понятий -- "лицо" и "лик". Особенно это важно, если речь идет о так называемом репрезентативном /персональном/ жанре иконописи¹, к которому принадлежит большинство изображений Кирилла и Мефодия. На необходимость различения лица и лика /а также личности/ указал еще П. Флоренский².

Обычно говорят "лицо человека", но "лик святого", когда же хотят высказать восхищение чьим-либо лицом, говорят: "у него не лицо, а лик" и даже "иконописный лик". Этимологически слова "лик" и "лицо" одного корня, но другие образованные от них слова как бы подчеркивают важную смысловую, понятийную разницу между ними. Во-первых, у слова "лицо" есть такие значения как передняя сторона дома, обращенная наружу, лицевая сторона ткани, одежды, противоположная изнанке, т.е. значения, указывающие на внешний, наружный характер всего, относящегося к лицу. Во-вторых, с ним образованы сложные слова, например, "лицедейство" -- актерство, притворство; "лицемерие" -- несоответствие поступков убеждениям, которые выявляют и оттенок некоторой обманчивости и переменчивости лица. В-третьих, оно может обозначать человека по его функции: юридическое лицо, частное лицо, официальное лицо и т.д., тем самым как бы снимая его индивидуальность, в то время как к слову "лик" восходит "личность", т.е. совокупность свойств и черт, составляющих как раз индивидуальность человека. Поэтому однокоренные слова "обезличивание", "обезличить", "обезличенный" означают не утерю лица, которое дается человеку

вместе с телом и вместе с ним утрачивается, а утерю лика, т.е. внутренней духовной основы личности.

Уже из этих немногих примеров видно, что разница между словами "лицо" и "лик" не чисто стилистическая, но безусловна и смысловая. Лицо -- это как бы эмпирическая данность довольно неустойчивая и подвижная. В течение жизни оно может меняться, эволюционировать в ту или другую сторону, что обусловлено внутренней духовной жизнью личности. Если в человеке останавливается духовный рост, и слабеет внутренняя духовная работа, то это непременно отражается в лице, которое начинает играть роль личины, призванной скрывать бездуховность и, в конце концов превращается в маску. Если личность несет в себе духовность, то это так же неизбежно проявляется в лице: оно наполняется светом, с него как бы исчезает все лишнее, и оно становится самим собой, превращаясь с лик.

Через всю древнерусскую /и в целом христианскую/ литературу проходит нескрываемое восхищение человеческим лицом, как Божьим творением, даже как вершиной этого творения. В "Поучении Владимира Мономаха", например, читаем: "И сему чуду дивуемся... како образи розноличнии в человеческих лицах, -- аще и весь миръ совокупить, не вси в одинъ образ, но кый же своимъ лицъ образом, по Божии мудрости" ³.

Именно такое понимание человеческого лица вдохновило Н. Бердяева на настоящий метафизический гимн лицу: "Лицо человека есть вершина космического процесса, важнейшее его порождение, но оно не может быть порождением лишь космических сил, оно предполагает действие духовной силы, превышающей круговорот природных сил. Лицо человеческое есть самое изумительное в мировой жизни, через него просвечивает иной мир. Это есть вступление личности в мировой процесс с ее единственностью, однократностью, неповторимостью. Через лицо мы воспринимаем не телесную, а душевную жизнь человека" ⁴.

Хотя в приведенных восторженных словах нет сопоставления лица и лика, но, кажется, оно вытекает из сказанного Бердяевым само собой. С одной стороны, лицо -- результат действия высшей духовной силы, но с другой -- оно выражает лишь душевную /не духовную/ жизнь человека, "иной мир" сквозь него лишь "просвечивает". Очевидно, духовную жизнь человека призван отражать лик, потому что лицо для этого слишком космично, психологично, даже физиологично.

В одном рассказе Н.С. Лескова главное действующее лицо, архиерей, собрал в альбоме различные изображения Христа. Показывая гостям этот альбом, он дает краткие комментарии: на одном лице он находит излишнюю мягкость, на другом оттенок презрения к фарисею, на третьем -- преувеличенное страдание и т.д. Все эти изображения не удовлетворяют архиерея и его гостей своей психологичностью. Если икона призвана помочь человеку в молитве, то на рассматриваемых картинах Христос -- слишком человек, он вызывает человеческие чувства, будит мечтательность и фантазию, но не вызывает молитвы, скорее он отвлекает от нее. Указывая затем на икону, архиерей подчеркивает: "...Опять лик Христов, и уже на сей раз это именно не лицо, -- а лик... В лике есть выражение, но нет страстей"⁵. Главное отличие иконы от картины Лесков видит в том, что на первой изображается лик, на второй -- лицо. Позже В.В. Розанов, возражая Лескову, высказал мнение, что писание лика на иконах -- это не выполнение задачи, а бегство от нее, "отказ художества от несоответственной ему задачи"⁶, поскольку если Христос -- Богочеловек, то изображать его надо в слиянии его божественности с его человеческими страстями, т.е. писать некий лицо--лик. Это замечание Розанова было несправедливо, поскольку Христос, по учению церкви, стал во всем подобен человеку за исключением греха, и, значит, страстей в их человеческом понимании в нем не было. Все же нельзя не

отметить, что желание Розанова было в определенной мере реализовано, например, в творчестве Феофана Грека. Именно Феофан уловил этот переходный момент от лица к лику. Изображения его святых отличаются ярко выраженным драматизмом: страсти человеческие подавлены, они уже не имеют безграничной власти над подвижником, но они еще не вырваны с корнем, и на лице--лике подвижника видны следы борьбы с этими страстями, лик стремится и не может утвердиться на лице -- подвижник еще только на пути к святости. Поэтому после Феофана Грека нас так сильно поражают лики Андрея Рублева -- будь то Спас, архангел Михаил или апостол Павел из Звенигородского чина или ангелы "Троицы" -- поражают умиротворенностью, тихой созерцательностью, покоем, как бы излучаемой любовью: страсти не подавлены, а преодолены, сквозь лицо сам собой проступил лик, святость достигнута. Поэтому также Феофану Греку так удаются ветхозаветные персонажи, а Рублеву -- новозаветные и, видимо, они сами как по душевному складу, так и по специфике таланта тяготеют к этим двум составным частям Библии.

Истинными иконописцами на VII Вселенском соборе церковь признала святых отцов, подвижников. Иконы святых стали возможны потому, что одна из целей подвижнической жизни состоит в выявлении лика. Это, конечно, не самоцель, но вся духовная работа подвижника неизбежно приводит к преобразению его лица, постепенному превращению его в лик. Поэтому святые отцы называли подвижническую жизнь "художеством художеств", "искусством из искусств"; подвижник -- высший тип художника, ибо он имеет дело не с деревом и красками, но с живым материалом, а тут необходимо высочайшее мастерство. Не случайно так много монахов и так мало достигших монашеского идеала. Но подвижник, поднявшийся до святости, становится живой иконой. Если иконопись стремится показать лик, то подвижник вначале выявляет его в себе, если иконопись стремится выявить

образ Божий в человеке, то подвижник свидетельствует о нем своей жизнью и самим своим видом. В "Добротолюбии" подвижник и епископ второй половины V века блаженный Диадок описывает это в следующих словах: "...Когда ум начнет с великим чувством вкушать блага Всесвятого Духа, тогда ведать мы должны, что благодать начинает как бы живописать на чертах образа Божия черты богоподобия" /"Добротолюбие", т. 3, издание русского Пантелеймонова монастыря на Афоне, 1900, с. 48/. При таком подходе иконописцу остается лишь техническая сторона дела, о чем и говорит одно из правил того же собора⁷. Конечно, это никоим образом не унижает работу иконописца, ведь от него зависит, с какой силой достоверности он сможет воплотить в красках этот уже явленный лик. И, конечно же, иконописец может вести подвижническую жизнь, достигнуть меры святости и приобрести личный опыт преображения лица в лик. Поэтому многие талантливые иконописцы были монахами и монахинями примерными. Тогда иконописец пишет не только по опыту святых отцов, но и по личному опыту, представляя собой в этом случае идеал иконописца.

В связи с этим уместно вспомнить одного из оригинальнейших мыслителей конца XIX -- начала XX века Н.Ф. Федорова, который называл современное искусство "творением мертвых подобий"⁸. Если монах--подвижник в процессе "художества художеств" творит из себя живое подобие /ведь человек и создан по образу и подобию Божьему/, то художник-живописец пишет лишь мертвое подобие. Такое искусство легко превращается в скрытое идолопоклонство или по крайней мере, становится первым шагом на пути к нему. Писание же лика на иконе, по словам Федорова, есть "художественное воскресение"⁹, ведь образ Божий в человеке бессмертен и неизменен, он в вечности.

В этом смысле разложение иконописи, вернее, движение от иконописи в эпоху Предвозрождения в одном из аспектов можно

трактовать как движение от лика к лицу. Если икона стремилась как бы вынести лик за пределы этого мира, то картина на религиозный сюжет, эволюционировавшая к портрету, стремилась наоборот показать лицо в пределах именно этого мира. Если икона избегала пространственных и временных реалий эпохи и культуры, то картина культивировала их как необходимый фон или контекст, в котором живет лицо. Если икона через изображение лика была сориентирована на получение визуального представления о мире невидимом, то картина ориентировалась на узнавание данного мира, данной культурной среды через данное индивидуальное лицо. Если икона ограничивала сходство с живым лицом выявлением в нем соборного начала, то главной задачей картины, портрета становится максимальное сходство с моделью, с натурой. Если, наконец, через созерцание лика зритель возводился к Богопознанию, то через лицо -- к самопознанию.

Похожий процесс мы наблюдаем и в России в XVII веке. Мастера-иконописцы разделялись на две большие группы: доличников, писавших одежды, здания, пейзаж, и личников, делавших в последнюю очередь наиболее ответственную часть работы -- писание ликов. Для этого у них были выработаны свои особые приемы, своя техника письма. XVII век в лице Симона Ушакова, Иосифа Вдалмирова, Симеона Полоцкого отвергает веками утвердившиеся, из поколения в поколение воспроизводившиеся приемы написания иконных ликов. Иосиф Владимиров был особенно сознательным и восторженным приверженцем западноевропейского искусства и его эстетики /правда, на самом Западе к тому времени уже несколько устаревшей¹⁰/. Если иконописец старался избежать "живости" в изображении лика, т.к. лик находится как бы на границе двух миров, являясь молящемуся телесным, но как бы в бестелесной форме, то Иосиф Владимиров прямо настаивает на необходимости писать иконы "живоподобне" и "человекоподобием". Если иконописец пишет лик нередко, особенно у подвиж-

ников, темный, смуглый, изможденный постом, то Иосиф Владимиров требует писать "светло и румяно". Если для иконописца на иконе невозможна светотеневая моделировка, основанная на наличии какого-либо определенного источника света /свет в иконе везде и она сама излучает свет/, то Иосиф Владимиров ратует именно за то, чтобы писать "тенно". Если иконописцы веками придерживались так называемой плоскостной манеры письма, то единомышленник Иосифа Владимирова Симеон Полоцкий настаивает на необходимости передачи объема¹¹. Таким образом, оба они ратуют за то, чтобы изображать на иконе не лик, а лицо, Симеон же Ушаков во многом воплощает эти требования новой эстетики в своей художественной практике.

Критика протопопа Аввакума современной ему "фряжской", как он ее называл, иконописи в определенном ракурсе также идет по линии противопоставления лица и лика. Приведем только один пример: "Пишут Спасов образ Еммануила, лице одутловато, уста червонная, власы кудрявые..."¹². Аввакум увидел опасность разрушения иконописи через влияние парсуны. В своей полемике против новых икон Аввакум не сопоставляет лицо и лик, но вполне в духе своего экспрессивно-эмоционального стиля противопоставляет "образ" и "образицу". Указывая на то, что "немцы" не почитают икон, не поклоняются им, Аввакум именно в этом видит истоки обычая писать "образицы" /очевидно, лица/ и отказ от необходимости прозреть в лик. Икона же пишется для поклонения, а поклоняться можно только образу, и поэтому на иконе пишется именно образ святого /очевидно, его лик/.

Дискуссия по вопросам искусства, тесно связанным с трактовкой лица и лика вспыхнула в России еще раз во второй половине XIX века в связи с картинами Н.Н. Ге. Его "Тайная вечеря" вместе с похвалами с одной стороны вызвала резкую

критику с другой: "На лице Спасителя, -- писала Н.П. Грот, -- не только все человеческое, но совершенное отсутствие возвышенного и даже достоинства"¹³. Упрек, адресованный Ге, состоит в том, что это именно лицо, а не лик. Достоевский, также критически отнесшийся к картине художника, задал не риторический вопрос: "Где же и при чем тут последовавшие восемнадцать веков христианства?"¹⁴. Видимо, вопрос Достоевского в позитивном, утвердительном плане означает, что внутренний духовный смысл в последующее многовековое существование христианства должны отразиться на картине, и, естественно, это возможно в лике, но не в лице, потому что оно "несоразмерно и непропорционально будущему"¹⁵. Толстой также отрицательно высказался об "ивановско-штраусовско-ренановском", как он его называл, отношении к Христу в живописи. В жанрово-исторических изображениях Христа Толстой находил противоречие между "мыслью о Боге" и формой "исторического лица"¹⁶. Мысль о Боге ассоциируется в сознании с ликом, необходимость представить живую историческую личность требует изображения лица. Но ведь речь идет не просто об историческом лице, а о Христе, и Толстой подчеркивает: "Для нас из христианства все человеческие унижающие реалистические подробности исчезли потому же... почему все исчезает, что не вечно"¹⁷. Перефразируя Толстого, можно было бы сказать, что с лица должно исчезнуть все, что не вечно, все реалистические подробности, и тогда останется лик.

Понятие "лик" в богословском аспекте тесно связано с понятием "образа Божьего" в человеке. Особенно наглядно эта связь проявляется при сопоставлении богословской интерпретации человеческой личности протестантством, католицизмом и православием. В начале Библии /Бытие 1, с. 26--27/ мы читаем, что Бог создал человека по образу и подобию своему. Многие современные протестантские богословы, ссылаясь на отсутствие этой идеи в других местах Ветхого Завета, отрицают саму не-

обходимость богословия образа и всю связанную с ним проблематику¹⁸. Католическое учение, признавая сотворенность по образу Божьему и увязывая ее с грехопадением, понимает последнее как "потускнение" образа Божьего в человеке¹⁹, и, противопоставляет Христа, как совершенный образ Божий, и человека, как образ Божий "потускневший". Фактически католический подход опускает такое важное в православном учении понятие как "подобие Божие", т.е. "...способность духовного совершенства, силу оформить всю эмпирическую личность, во всем ее составе, образом Божиим, т.е. возможность образ Божий, сокровенное достояние наше, воплотить в жизни, в личности, и таким образом явить его в лице"²⁰. Нам хотелось бы продолжить это сравнение в ракурсе нашей темы. Если протестантство отрицает богословие образа, то логическим следствием этого является отрицание иконописи, как и любого другого изображения в храме: есть лицо, лика -- нет. Если католичество считает, что грехопадением образ Божий затемнен радикально, то естественным становится допустить иконопись и другие виды искусства /живопись, скульптуру/, но преимущественно в эстетических, дидактических или познавательных целях. Икона, образ постепенно теряет онтологизм, т.е. духовную взаимосвязь с Первообразом: есть лицо, а лик только был. Православие же считает иконопись неотъемлемой частью вероучения, богослужения, всей христианской жизни, даже повседневной. Напомним, что праздник восстановления иконопочитания в IX веке назван "Торжеством Православия". Отнологизм иконы в православном понимании состоит в том, что образ Божий в человеке можно просветлить. Есть лицо и есть лик, который можно и должно выявить в лице и через лицо. Поэтому, с одной стороны, становится возможна сама икона /не как живопись, а как именно иконопись, не как предмет эстетического любования, а как объект почитания, а с другой -- становится возможным через созерцание святого лика восходить к Перволику, ведь лик не

психологический символ, а, если можно так сказать, энергетический, помогающий верующему включиться в Божественную жизнь, участвовать в ней /синергизм/, способный преобразить не только самого падшего человека, но и всю жизнь, все бытие.

Может быть, одним из самых ярких, если не самым ярким примером веры в онтологичность не только иконы, дарующей исцеление, но и в онтологичность лика и даже в онтологичность самого труда иконописца является один из рассказов Киево-Печерского патерика об Алимпии-иконописце. К нему обратился человек, больной проказой, и тогда Алимпий "взем вапъницю и шаровными вапы, ими же иконы писаше, и сим лице его украси и струпы гнойные замазав, и сего на первое подобие и благообразие претвори". После же того как больной умысла, "спадоша ему струпи и исцеле"²¹.

Ключевым моментом в соотношении лица и лика является кончина святого. Смерть -- это конец лица и начало открытой жизни лика. Это было подмечено, например, А.А. Ахматовой:

Когда человек умирает,
Изменяются его портреты.
По-другому глаза глядят, и губы
Улыбаются другой улыбкой²².

Эти посмертные изменения происходят в определенной мере объективно, т.е. независимо от субъективного желания писателя, художника или иконописца идеализировать образ умершего. Вместе с тем они не означают обезличивания. Скорее, наоборот, идеальные лики святых, как отмечает Д.С. Лихачев, отличаются большей выразительностью, экспрессией, индивидуализацией, чем лица живых современников /например, семьи Ярослава Мудрого в Софийском соборе Киева/. Очевидно, необходимо, чтобы после кончины изображаемого человека прошло какое-то время, после чего становится возможным написание лика, индивидуали-

зация которого не превращает его в лицо, ведь это индивидуализация спиритуалистическая, а не реалистическая. Подобный процесс мы наблюдаем и при создании жития, к написанию которого приступают только после смерти святого и при этом описывают не его жизнь, а именно житие, по аналогии с иконой -- не лицо, а лик. И чем "житийнее" это описание, чем "иконичнее" оно, тем меньше материала оно дает историкам, но тем успешнее достигает своей главной цели, активнее выполняет свою функцию словесной иконы.

В той же мере, в какой подвижничество есть выявление лика, работа иконописца в репрезентативном жанре становится прозрением сквозь лицо умершего подвижника в его лик, уже явленный в жизни, но еще не увековеченный в красках и линиях. Иконография того или иного святого складывается не сразу, так же не сразу лицо превращается в лик. Нередко с подвижника, прославившегося еще при жизни своей святостью, делали наброски или писали портрет, иногда заботились о посмертном изображении: "А при погребении его /Стефана блаженного из Галича/ по совету усердствующих списан со всего его подобия действительный образ", -- сообщает один источник XVII века.²³ Но вначале живое лицо как бы мешает иконописцу выявить лик, поэтому первые иконы новоявленного святого более психологичны, более портретны, ближе к лицу, чем к лику, иконописец еще не может "стереть случайные черты". Это можно увидеть на примере различных изображений св. Сергия Радонежского. Вышитый в 20-х годах XV века покров с его изображением, выполненный, по мнению многих, по рисунку Рублева²⁴, поражает не только искусством вышивки /"трудно даже поверить, что это достигнуто не кистью, а иглой русской женщины-вышивальщицы"²⁵/, но исключительной индивидуальностью его облика, живописностью его черт, непосредственностью выражения лица. Путь от лица к лику на этом покрове еще только начинается, ведь автор, как предполагают, скорее всего лично знал "игумена Земли Русской".

Но уже на житийной иконе преподобного Сергия конца XV века, в среднике которой его поясное изображение /Загорский музей/ и на другой тоже житийной иконе начала XVI века, в среднике которой изображение святого в полный рост /музей Рублева/ мы видим процесс превращения лица в лик законченным. На этих иконах перед нами уже новый соборно-индивидуальный тип подвижника: соборный, потому что он являет собой черты духовности не только самого преподобного Сергия, но всего направления монашеской жизни, возникшего благодаря его деятельности, и даже шире -- духовность всей среднерусской святости. Не случайно поэтому иконописные лики преподобных Кирилла Белозерского и Дмитрия Прилуцкого, которые неоднократно встречались с ним и испытали его влияние, имеют так много общих черт с образом старшего современника.

Таким образом, и язык в своем понятийном, стилистическом и словообразовательном аспектах, и история развития, расцвета и падения иконописного искусства, сравнительный анализ живописи и иконописи, портрета и иконы, и знакомство с богословским аспектом иконописи, а также история написания некоторых икон персонального жанра, и даже техника иконописного дела, определенные приемы работы иконоспицев, -- все указывает на важность и необходимость различения понятий "лик" и "лицо" при иконографическом анализе. Сопоставление и противопоставление их наблюдается на всех уровнях и возможно с разных точек зрения. Если лицо принадлежит к области эмпирического, оно эмпирично, то лик будет выражением онтологического начала, он -- "проявленность онтологии"²⁶; если лицо -- явление, т.е. феноменологично, то лик -- сущность, он ноуменален; если лицо физиологично и психологично, то лик -- метафизичен; лицо душевно, лик -- духовен; лицо актуально, лик потенциален; лицо -- это наличность, лик -- заданность. Если лицо -- это сам изображаемый предмет, то лик -- сего символ; если лицо явление чувственного мира, то лик -- сверхчувственного;

если лицо индивидуально, то лик -- соборно-индивидуален, являя собой принадлежность, во-первых, вообще к сонму святых /напомним, канонизация означает "причисление к лику святых"/, и зрителю с первого взгляда должно быть ясно, что перед ним святой, во-вторых, конкретному, историческому святому; лицо субъективно, лик объективен. Лицо требует для себя картины, портрета, лик -- иконы; портрет идет по пути или идеализации лица, или утрирования его наиболее выразительных черт, или максимальной реалистичности его изображения, икона идет по пути прозрения сквозь лицо в лик; лицо на портрете это одна из возможных схем данного лица, пойманная мгновенно, это остановленное мгновение, перефразируя Гете, лик -- это единственно возможная метафизическая схема лица, это внутренние силовые линии, формирующие его онтологическую основу; лицо -- внешнее строение, лик -- внутреннее; если лицо на портрете характеризует также, а нередко и прежде всего, художественное видение живописца, в определенном смысле портрет -- это всегда и автопортрет, то лик выражает собой соборное видение церкви в индивидуальном преломлении; если лицо это видение, то лик -- видение, видение сверхреального. Лицо показывает нам сиюминутность состояния, лик выражает вневременность и чистую бытийственность; лицо как бы говорит нам: "Я вот какое" или "Я такое", лик говорит: "Аз есмь" или "Я существую"; лицо изображает самое себя, лик же свидетельствует о своем самобытии, он самотождественен. Лицо выявляет себя при игре наружного освещения, ему выгодна светотень и поэтому светотеневая моделировка приобрела такое огромное значение в эстетике Ренессанса, лик же выявляется тогда, когда он внутренне наполняется светом и не принимает его на себя, а излучает его. Лицо временно, лик -- вневременен; лицо тленно, лик -- нетленен. Лицо предполагает рассматривание, любование, восхищение или отталкивание, лик предполагает созерцание, но созерцание не в смысле сосредоточенного внимания, а в свято-отеческом понимании -- созерцание как общение с миром транс-

цендентным, даже погружение в него, общение со святым через созерцание его лика и через молитву к нему. Поскольку лик онтологичен, созерцание -- это соприкосновение с миром чистой онтологии, если говорить философским языком, и вхождение в Царство Небесное, если выражаться на языке богословском. Лик, понимая его философски, это идея лица /по-гречески лик -- εἶδος, ἰδέα /²⁷, трактуя же его богословски, -- это явление образа Божьего в человеке.

Лик призван укрепить веру в зрителе, он утверждает ее самым своим явлением в иконе, он свидетельствует о достижимости святости, лицо же не только может быть безразлично к вере, но может и активно выступать против нее. Достаточно вспомнить реакцию Достоевского на "Мертвого Христа" Ганса Гольбейна, в котором его особенно поразило лицо: "От такой картины вера может пропасть"²⁸. Насколько сильным было это впечатление, можно судить по тому, что Достоевский в развернутом виде использовал его в романе "Идиот".

Обращаясь к иконографии образов Кирилла и Мефодия, мы сталкиваемся с некоторыми интересными особенностями их иконописных изображений, в плане, проводимого нами различения лица и лика. В книге А. Василева "Образы Кирилла и Мефодия в Болгарии" воспроизводится более ста репродукций фресок, икон, гравюр, картин, изображающих славянских первоучителей. Книга дает достаточно полное представление об истории и особенностях иконографии Кирилла и Мефодия. Надо отметить, что много церквей в Болгарии было разрушено во время турецкого владычества. Вместе с ними погибли фрески и иконы, вследствие чего между известными в настоящее время изображениями Кирилла и Мефодия имеется большой разрыв во времени, поэтому и сравнительный анализ образов различных исторических периодов либо невозможен совсем, либо, там, где возможен, требует крайней осторожности в выводах.

Как известно, Кирилл и Мефодий скончались вне Болгарии. Это отразилось прежде всего на том, что, вероятно, в формировании их иконографии не было упомянутой нами эволюции от лица к лику. Мы не знаем, когда были написаны их первые изображения, без сомнения они были и ранее XIII века, но одно из самых интересных и ранних изображений Кирилла на фреске в церкви села Беренде относится именно к XIII веку. Хотя к тому времени со дня кончины Кирилла прошло более трех веков, образ его несет на себе влияние иконографии св. Кирилла Александрийского /V в./. Это проявляется в характерно склоненной фигуре, крестчатых ризах, свитке в руке, в форме бороды и, главное, в шапке с крестами, на что специально указывает подлинник. Вместе с тем надпись гласит "Кирилл Философ", слова же на свитке не совпадают со словами на свитке Кирилла Александрийского. Здесь мы видимо имеем сознательное обращение художника к образу Кирилла Александрийского. Славянский первоучитель, бывший тогда еще Константином, принял новое имя, по обряду пострижения обязуя подражать своему святому покровителю, имя которого он принимал, во всем уподобляясь ему. Очевидно в сознании автора росписи и вообще любого иконописца при отсутствии прижизненного портрета святого это уподобление относится и к лику /что мы видели на примере преподобных Сергия, Кирилла и Дмитрия, хотя и в другом плане/. Поэтому лик Кирилла Александрийского, святого покровителя Константина, становится основой для написания лика нового Кирилла -- славянского первоучителя.

Здесь следует вспомнить, какое важное, если не определяющее значение в средневековой литературе имела ссылка на Священное Писание или авторитет отца церкви, как главный принцип доказательства в богословской полемике, как последний непрекаемый аргумент в любом споре. Принцип цитирования, ссылки на авторитет в силу синхронности развития разных видов искусства переходит, как отмечает И.Е. Данилова, и в иконопись, закрепляется в ней в качестве одного из художественных прие-

мов: "В живописи повторение иконографических переводов представляет собой также прием живописного цитирования, зрительную ссылку на авторитет"²⁹. Такое живописное и иконографическое цитирования имело двойную цель. Этим приемом иконописец, с одной стороны, вызывал у зрителя нужные, закрепленные традицией ассоциации, с другой -- освящал иконографические особенности новой иконы авторитетом уже существующих, общепризнанных, и даже больше: "Приобщение новой житийной сцены к традиционной иконографии, было, собственно, актом живописного приобщения к лику святых того или иного персонажа, того или иного реального исторического лица"³⁰.

В иконописных подлинниках регулярно указывается, например, "подобием аки Сергей", "брада аки Козмина" и т.п. В известном труде Н. Барсукова "Источники русской агиографии", по нашим подсчетам, при описании лика святых имеется 41 ссылка на образ св. Власия, 39 -- на Сергия Радонежского, 26 -- на Иоанна Богослова, 24 -- на Николая Чудотворца, 15 -- на Василия Великого, 13 -- на Козьму и еще ссылки на образы 42 святых, упоминающихся менее 6 раз /с учетом многофигурных икон с изображением прославления святого или обретения его мощей/. Ссылка на авторитет образа более раннего святого в иконописном подлиннике, как видим, очень широко распространена и служит важнейшим фактором, поддерживающим традицию соборного начала в лике новоявленных святых.

Обращение к лику Кирилла Александрийского при написании иконы славянского первоучителя можно рассматривать как именно такой прием цитирования, точнее, ссылки на авторитет. Достоинство новоявленного святого -- Кирилла Философа -- от этого не умаляется, а возрастает. Иконописец этой "цитатой" как бы говорит, что образ святого не выдуман им, написан не от "самомышления" и не "своими догадками", что запрещают соборные постановления, а является выражением церковного предания, он

как бы подписан и утвержден авторитетом Кирилла Александрийского. Чаще в иконописи в качестве "цитаты" выступает не иконографический перевод целиком, а его отдельные детали, которые можно рассматривать как неполные цитаты или дополнительные ссылки на авторитет. Так в подлинниках встречаются некоторые "цитаты" в описании образа Кирилла Философа: "борода как у Николы" /Софийский новгородский список святых конца XVI в./; "борода как у Василия Кесарийского раздвоена" /Варановский подлинник XVII в./. В этих примечаниях не только указание на то, как надо писать лик Кирилла, но одновременно вскрытие и утверждение соборного начала в его лике, освящение его лика авторитетом еще в таких почитаемых святых как Николай Чудотворец и Василий Великий.

К сожалению, древних образов Мефодия не сохранилось, но поскольку он скончался также вне Болгарии, то формирование его иконографии вероятнее всего происходило под влиянием образов св. Мефодия Патарского /IV в./ и св. Мефодия Царьградского, т.е. также начиналось с лика. Если обычно задача иконописца состояла в том, чтобы преодолеть индивидуальность лица, не стирая ее совсем, а выявляя в ней соборное начало, то в случае с Кириллом и Мефодием перед иконописцем стояла обратная цель: имеющиеся соборно-индивидуальные лики Кирилла Александрийского и Мефодия Патарского дополнить индивидуальными чертами славянских первоучителей. "Дополнения" эти делались настолько осторожно, что теперь возникают сомнения относительно того, какой именно Кирилл изображен в данном случае, как например, на фреске в церкви св. Георгия в Тырнове. Насильный разрыв преемственности в работе иконописцев над выработкой и закреплением иконографии Кирилла и Мефодия не дает возможности проследить этот процесс по векам.

История иконописи знает довольно много изображений двух святых, связанных своей деятельностью и последующим прославлением. После наиболее значительных первоверховных апостолов

Петра и Павла можно назвать Косму и Дамиана, Флора и Лавра, Власия и Спиридония, Бориса и Глеба и др. Но если на иконах Петра и Павла мы видим лишь незначительные, не существенные вариации иконографических деталей, то на иконах Кирилла и Мефодия разноразличной в иконографических деталях довольно значительной. Мы назовем только наиболее заметные. 1. Кирилл изображается то справа, то слева от Мефодия. 2. Кирилл иногда изображается в монашеском одеянии, а Мефодий в архиерейском, но нередко их писали обоим в архиерейских одеждах или обоим в монашеских. 3. Над ними изображаются или благославляющий Христос, или св. Дух в виде голубя, или символ Бога Отца в виде треугольника со всевидящим оком, или Богородица, но иногда не изображается ничего. 4. Часто и свободно варьируются предметы, которые они держат или которые просто пишутся на их иконах; это свиток в руках у Кирилла или у обоих один, открытое или закрытое Евангелие, крест, епископский посох, потир, книги, глобус и др. 5. Чаще Кирилл пишется с темными волосами и бородой, а Мефодий со светлыми, но можно встретить иконы, где они оба изображаются либо со светлыми, либо с темными волосами, хотя большинство подлинников указывает -- "Кирилл сив" и даже "сед вельми". 6. К числу самых удивительных /и/, как мы предполагаем, единственных в своем роде /противоречий в описании облика Кирилла относятся варианты такой важной, если не сказать главной, иконографической детали, как борода. В разных подлинниках, как уже отмечалось, имеются указания на черную длинную бороду Кирилла Александрийского, также черную длинную, но раздвоенную Василия Великого и на седую округлую довольно короткую Николая Чудотворца. Названные иконографические вариации дают возможность предположить, что к началу Болгарского Возрождения иконография Кирилла и Мефодия еще не утвердилась, а иконопись, сближаясь с живописью, разрушавшей канонические формы, уже не могла способствовать завершению и утверждению их иконографии. В результате в настоящее время

она является самой свободной, допускающей наибольшие вариации в сочетании разных элементов, являя собой единственный пример такой большой иконографической свободы не только в Болгарии, но и вообще во всей православной иконописи.

В заключение отметим, что в искусстве начала XX века опять наблюдается обращение к лицу. В 1914 году М. Волошин задавался о том, "какие результаты дал бы иконописный подход к человеческому лицу, если применить его к современному портрету"³¹. Но к тому времени Гоген, Матисс, может быть, больше других Модильяни уже попытались показать в своих портретах лик, а не лицо изображаемого. Конечно, они люди другой эпохи и мышление у них не "иконописное". Если иконописцы старались прозреть сквозь лицо в лик прежде всего духовно и особые иконописные приемы служили для них таким трансцендирующим средством, то у художников XX века на первый план выступило использование этих средств, различные их комбинации. Новое искусство носило в немалой мере экспериментальный характер, художники как бы со стороны следили за своей работой, смотрели, что из этого получится. Лик, к изображению которого они стремились, был не выявлением онтологической сущности /хотя претензии были именно такие/, а приписыванием, навязыванием, субъективным приданием лицу псевдосущности, произвольным символотворчеством. Их портреты нередко говорили о творческой манере художника, об особенностях его художественного видения больше, чем о модели. Такой вывод подтверждает и та часть искавших художников, которые пришли к беспредметности, как высшему выражению онтологизма. Интерес к лику возрождается в начале XX века и в литературе. Нередко весь художественный образ какого-либо персонажа строится на смене лица ликом или наоборот. Преобладающим выступает чувство хрупкости лица, его переменчивости, несоответствия внутренней жизни, оно часто исчезает "как бледный утренний туман", как пар, и сквозь

него "сквозит", его "прочерчивает", в него "вливается", его "расплавляет" лик³². В большинстве случаев замена Лица Ликом используется писателями и поэтами по аналогии с живописью в качестве формального приема, что особенно заметно у символистов, кроме того новый лик, проступающий сквозь лицо это, как правило лик демонический. В этом его принципиальное отличие от иконописного лика.

Все же нельзя не отметить, что, например, образы Кирилла и Мефодия в технике мозаики, созданные в 1975 году в базилике св. Климента в Риме Стояном Куюмджиевым и Йорданом Спировым ближе к иконописной трактовке лица как лика. Художники дали не исторический, а метаисторический образ славянских первоучителей. Одиннадцать веков, прошедших со дня их смерти, значение дела, совершенного ими, неизбежно ведут к преобразению лица в лик. Таким образом их XIII века от лика Кирилла Философа, еще не отделившегося от своего святого покровителя Кирилла Александрийского, через многочисленные живописные варианты лиц славянских первоучителей протягивается ниточка в XX век, когда сквозь лица опять проступают лики. Но поиски ликов Кирилла и Мефодия продолжаются, они не закончены и не могут быть закончены в настоящее время, ибо прозрение в лик и запечатление его в линиях и красках достижимо лишь в иконописи и, может быть, лишь в эпоху ее подъема или расцвета.

Примечания

1. Г.К Вагнер. Проблема жанров в древнерусском искусстве. М., 1974.
2. П. Флоренский. Иконостас. -- "Богословские труды". М., 1972/9, с. 92--94.
3. Памятники литературы Древней Руси. XII век. М., 1980, с. 398.
4. Н. Бердяев. О рабстве и свободе человека. Париж, 1939, с. 28.
5. Н.С. Лесков. Избранное в двух томах. Л., 1977, с. 335.
6. В.В. Розанов. Религия и культура. СПб., 1899, с. 154.
7. П. Флоренский. Указ. соч., с. 99.
8. Н.Ф. Федоров. Сочинения. М., 1982, с. 490.
9. В.Н. Лосский. Богословие образа. -- "Богословские труды". М., 1975/14, с. 242.
10. В.Н. Лосский. Указ. соч., с. 308.
11. А.Н. Робинсон. Борьба идей в русской литературе XVII века. М., 1974, с. 290.
12. А.Н. Робинсон. Указ. соч., с. 297.
13. Н.Н. Ге. Письма. Статьи. Критика. Воспоминания современников. М., 1978, с. 64.
14. Ф.М. Достоевский. Полное собрание сочинений в тридцати томах. т. 21, Л., 1972--1985, с. 76.
15. Ф.М. Достоевский. Указ. соч., с. 77.
16. Л.Н. Толстой. Собрание сочинений в 22-х томах. т. IX, с. 451.
17. Л.Н. Толстой. Указ. соч., с. 450.
18. В.Н. Лосский. Указ. соч., с. 105--113.
19. Karl Rahner, Herbert Vorgrimler. Teológiai kisszótár. Bp., 1980.
20. П. Флоренский. Указ. соч., с. 92.
21. Памятники литературы Древней Руси, с. 590--592.
22. А. Ахматова. Стихотворения и Поэмы. Л., 1976, с. 197.
23. Л.Н. Толстой. Указ. соч., с. 212.
24. М.А. Ильин. Загорск. Л., 1971, с. 84.
25. М.А. Ильин. Указ. соч., с. 84.
26. П. Флоренский. Указ. соч., с. 92.
27. П. Флоренский. Указ. соч., с. 93.

28. Ф.М. Достоевский. Указ. соч., т. 9, с. 399.
29. Е.И. Данилова. Искусство Средних веков и Возрождения. М., 1984, с. 32.
30. Е.И. Данилова. Указ. соч., с. 34.
31. М. Волошин. Чему учат иконы? -- В кн.: М. Молошин. Стихотворения и поэмы в двух томах. Париж, 1984, с. 28.
32. А. Белый. Серебряный голубь. Мюнхен, 1967, с. 114.
33. А. Василев. Образы на Кирил и Методий в България. София, 1970.
34. Житие протопопа Аввакума им самим написанное, и другие его сочинения. М., 1960.
35. Д.С. Лихачев. Человек в литературе Древней Руси. М., 1970.
36. С. Нанков. Църковно-богослужевна прослава на светите братя Кирил и Методий. София, 1962.
37. Хиляда и сто години славянска писменост. София, 1963.
38. Atanas Bozhkov. The San Clemente basilika in Rome and the portrayals of Cyrill and Methodius in old Bulgarian art. Sofia, 1977.

МОНАШЕСТВО В ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ
/Комментарии к Житию св.Мефодия/

Тибор Имрени

I

Св.Мефодий всецело принадлежит Византийскому монашеству. Несколько лет он был иноком в одном из монастырей Олимпа Вифинского и оттуда вступил на миссионерское поприще. Вот как об этом свидетельствует его Житие: "Когда же провел в том княжении много лет и увидел многие беспорядочные волнения этой жизни, сменил стремление к земной тьме на мысли о небе... и, найдя удобное время, избавился от княжества и пошел на Олимп, где живут святые отцы..."¹ Но как возникло само христианское монашество? Какой же образ жизни вели иноки на Олимпе? Что значит пострижение в монашество? Какую роль играет игумен в монастыре?, Словом, что значит быть иноком в православной церкви? Вот ряд вопросов, на которые мы стараемся ответить в этих комментариях к Житию св.Мефодия.

Аскетические устремление, такие, как девство, посты, бдения, отказ от брачной жизни, от полестей и богатства, имели место и в первые три века христианской веры; но о монашестве, как о сознательном удалении от мира в пустыню, можно говорить только с III--IV веков. Нас может удивить, почему так поздно появляются последователи св.Иоанна Крестителя в древней Церкви? Нам же хорошо известна органическая связь между древней христианской Церковью и пудаизмом, в котором монашеский, пророческий идеал был живой реальностью. Ответ в том, что христианская Церковь, в самой ее полноте, была странствующей Церковью, живущей в этом мире, но однако в "пустыне"². Эта мысль выражается писателем книги "откровение" в символе Жены: "А жена убежала

в пустыню, где приготовлено было для нее место от Бога"³.

Но почему пошли ветхозаветные отшельники в пустыню? Почему пошел св.Иоанн Креститель и сам Иисус Христос в пустыню? Почему Сын Человеческий допустил, чтобы диавол искушал Его сорок дней в пустыне? Потому, что пустыня является символом мира, враждебного Богу и подчиненному сатане, мира мертвого, для которого Мессия принес жизнь новую⁴. Там, в пустыне, Бог является Спасителем в самом подлинном смысле слова, без Его помощи человек осужден на погибель⁵. Он -- Спаситель ветхозаветного Израиля, странствующего в пустыне и прообразующего новозаветную Церковь.

Новозаветное монашеское настроение могло жить в мире с Церковью катакомб, а в IV веке начинается новая эра для христианства: покровительство царской власти и -- с обращением языческих масс к христианству -- ослабление аскетических идеалов. Поэтому для Церкви было необходимо укреплять ту особенность жизни христианской, которую ей необходимо было сохранить до второго пришествия Христова и которая выражается апостолом Иоанном в образе Жены, убежавшей в пустыню". Таким образом, "монашество возобновило пророческое служение древнего Израиля в Церкви и сохранило ее от того, чтобы Империя просто расплавилась в себе"⁶. Но сами отшельники не рассматривали свое удаление от мира как протест против Церкви и сама Церковь отнюдь "не видела в монашестве явление, враждебное ей"⁷. Теократическим претензиям христианской империи монахи противопоставили благовестие о том, что Царствие Божие "не от мира сего"⁸, оно не общественное, политическое "учреждение" в истории человечества, а действительное присутствие Бога посреди людей; внутри них⁹. Однако, это Царствие Божие появится во всей своей полноте и славе только при парусии, при втором пришествии Христа-Спасителя¹⁰ и, чтобы его пророчески прообразовать, нужно жить по подобию ангелов, по словам самого Иисуса Христа: "Когда

из мертвых воскреснут, тогда не будут ни жениться, ни замуж выходить, но будут, как Ангелы на небесах"¹¹.

Родиной монашества является Египет. Обычно считают отцом монашества--отшельничества - св.Антония Великого /250--251 - 355--356 гг./. Будучи двадцатилетним юношей, находясь однажды в церкви, он был глубоко захвачен евангельским чтением о богатом юноше¹², которому Иисус сказал: "если хочешь быть совершенным, пойди, продай имение твое и раздай нищим; и будешь иметь сокровище на небесах; и приходи и следуй за Мною". Антоний раздал свое имение и начал упражняться в аскетизме¹³. После длительной жизни в пустыне он начал собирать вокруг себя учеников, фивойдская пустыня стала заселяться отшельниками, жившими в уединенных келиях¹⁴. Конечно, нельзя сказать, что св.Антоний был самым первым отшельником в узком смысле слова. Преп.Павел и другие подвижники поселились уже раньше в фивойдской пустыне и сам св.Антоний обратился к одному из подвижников за руководством в духовной жизни¹⁵. Антоний Великий не предписывал внешних правил. Его колонии отшельников объединяли единомышленников в свободный союз под руководством св. старца, и он заботился, главным образом, о внушении искреннего благочестия. Древний вид иночества в Египте был таков. Обычно два или три ученика собирались вокруг опытного старца, живя в отдельных келиях, и эти маленькие общины -- по субботам, воскресеньям и праздникам -- встречались на совместное богослужение в центральном храме. Этот вид монашества может быть назван "полу-анахоретством"¹⁶. О св.Антонии Великом надо еще сказать, что люди всех состояний стекались к нему, и он их утверждал и давал душеполезные советы¹⁷. Вот настоящий тип старца, последователи которого отыскиваются и в наши дни в Молдавии, на Афоне или в других районах мира.

Но с умножением числа иноков возникла необходимость в правилах и учреждениях. Основателем общежительного монашества, киновитства, считается св.Пахомий /282--346 гг./. Он основал монастыри на Гавенском острове Нила¹⁸. Так возникли киновии. Они дали крепкую организацию обществу отшельников. Молитва и труд ставятся иноками в прямую обязанность. Этот второй вид иночества называется "примитивным общежитием"¹⁹, основной целью которого является именно "общее житие", общая духовность и совершенное послушание начальству²⁰.

Из Египта монашество распространилось на Синайский полуостров, в Палестину, в Сирию. Следует упомянуть и о третьем виде иночества -- это лавры. Основателями этого вида монашеской жизни были Макарий Великий /⁺383--387 гг./²¹, живший в Скитской пустыне в Египте, и Аммон, поселившийся на Нитрийской горе. В лаврах мы видим как бы соединение отшельничества с общежитием²².

Особенную роль в истории монашества сыграл св.Василий Великий /⁺379 г./ -- родоначальник малоазиатского иночества. Он был проповедником общежительного идеала, хотя не отрицал и скитского монашества, и сам создавал скиты. Однако, только в киновии он видел чистый вид иночества и в этом отношении за ним последовал Св.Феодор Студент²³. Св.Василий Великий считает несовершенным отшельнический идеал, искание личного спасения, потому что любовь "не ищет своего"²⁴. Он напоминает пример первохристианского братства в Иерусалиме²⁵. Монашество должно быть некоей малой Церковью. Он видел кругом раздор, в том числе и в среде христианской, и стремился восстановить единодушие через общую жизнь хотя бы избранного меньшинства²⁶. В "Больших монашеских правилах"²⁷ он подчеркивает теснейшую связь между любовью к Богу и проявлением любви к ближним²⁸.

В "Малых правилах"²⁹ он отвечает на повседневные вопросы иноческой жизни, доказывает, что гораздо легче жить по заповедям Священного Писания в общежитии, чем в одиночестве³⁰. Св.Василий желал видеть монастыри не в пустынях, а вблизи городов и сел³¹. Чтобы показать пример любви к ближним, все свои личные средства и доходы своей церкви он употреблял в пользу бедных. В каждом округе своей митрополии /Кесарии Каппадокийской/ он создал богадельни; в Кесарии -- гостиницу и странноприимный дом³². В одном письме, написанном к Григорию Богослову, он дает краткую характеристику монашеского идеала, побуждая св. Георгия присоединиться к нему³³. Почему должен монах отречься от мира? Потому, что человеческий ум не сможет ясно сосредоточиться на истине, не оставляя всякое мирское попечение, не освободившись от всяких мирских страстей. Однако, это отречение не столько "телесное", сколько духовное³⁴. А другое письмо, написанное неизвестному лицу о совершенстве монашеской жизни, свидетельствует о том, что для св.Василия монашеский, аскетический идеал прямо выводится из Священного Писания, и такой идеал -- в основном -- отождествляется с христианским идеалом³⁵. В этом послании, как и в "Правилах", особенно подчеркивается идеал общей жизни, монах не сам по себе господин, но дан Богом в служение братьям, в полном подчинении предстоятелю, а совместный труд настолько важен, что, если кто-то не хочет трудиться, тот и не ешь³⁶. Св.Василий обязывал иноков давать монашеские обеты³⁷. Известно, какое исключительное влияние оказал он на судьбы монашества и на Востоке, и на Западе. Вспомним преп.Феодора Студента и св.Бенедикта.

Однако, неправильно было бы думать, что св.Пахомий или св.Василий одним махом изменили судьбы иночества. Своеобразие проповедуемого ими общежительного идеала заключается именно в том, что они сумели удачно справиться основы древнего иночества с идеалом киновитства³⁸. В киновиях, на Востоке продолжает

существовать особая связь между иноком и его духовным отцом, унаследованная из египетских пустынь. и это "оттеняет" личный вклад св.Пахомия и св.Василия. Разные виды аскетической жизни обнаруживаются, например, на Афоне и в наше время.

В обособленности анахоретов и иноческих обществ от Церкви скрывалась и опасность. Поэтому, после известной переходной эпохи, Церковь канонически утвердила монашество и подчинила иноков власти епископа данного церковного округа. Одна из особенностей восточного монашества состояла в том, что тут не появились ордела, не зависящие от юрисдикции местной церкви³⁹.

II

Каким был образ жизни иноков на Олимпе? Какой вид аскетической жизни они проводили? Мы постараемся вкратце ответить на этот вопрос по знаменитому труду Дворника о миссии солунских братьев⁴⁰. Древняя иноческая традиция, наличие отшельников были живой реальностью на горе. Отшельники жили в безмолвии, вне монастырей, предаваясь молитве и размышлению. В их среде нередко встречаются дары чудотворчества и пророчества. Такая подвижническая жизнь оказывала большое впечатление на народ, и они были им очень чтимы.⁴¹ На основе изложений "Дворника" можно предположить, что эта "монашеская республика" была подобна святой горе Афон в Греции.

Еще яснее вырисовывается перед нами жизнь подвижников горы Олимпа, если рассмотрим, чем она отличалась от студийного идеала. Из труда "Дворник" мы узнаем, что св.Феодор Студент подчеркивал безусловное послушание игумену, общежитие, гостеприимство, труд в пользу Церкви, перенесение преследований в защиту Христовой истины⁴². На примере их отношения к иконобор-

честву особенно ясной становится разница между двумя идеалами. Студийные иноки готовы выйти из монастырей на борьбу за правое верие. А Олимп не желает вести открытую борьбу против правительства, он предпочитает остаться вне этой борьбы и сражаться молитвой и подвижнической жизнью⁴³. Все это привело к тому, что в первой половине IX века наблюдается некоторая напряженность между этими двумя центрами византийской духовности⁴⁴. Олимп -- по своей атмосфере -- был более склонен к умеренности и компромиссу⁴⁵. Весьма вероятно, что иноки в этом опирались на древние каноны, как например, на знаменитый 4-й Халкидонский собор, по которому "монашествующие... в каждом граде и стране, да будут в подчинении у Епископа, да соблюдают безмолвие, да прилежат токмо посту и молитве... пребывая в тех местах, в которых отрелись от мира, да не вмешиваются ни в Церковныя, ни в житейския дела, и да не приемлют в них участия, оставляя свои монастыри: разве токмо когда будет сие позволено Епископом града, по необходимой надобности"⁴⁶. Вот среда, в которой жили некоторое время и солунские братья. Эта атмосфера, несомненно, повлияла и на их духовное развитие.

III

Св. Мефодий, согласно его житию, пошел на Олимп, "постригся и облекся в черныя ризы. И повиновался покорностью и исполнял все правила монашеской жизни, отдаваясь /чтению/ книг"⁴⁷. Если в начале этой работы мы сказали, что монашество возобновило пророческое служение древнего Израиля в Церкви, к этому, безусловно, надо добавить, что существует и "более смиренный" путь, ведущий к иночеству. А именно: сознание своей немощи. Этим объясняется тот факт, что

врата православных монастырей открыты для всех, желающих освободиться от своих грехов и посвятить свою жизнь Богу⁴⁸. Вот как об этом "более смиренном" пути свидетельствует Настольная Книга Священнослужителя в ее введении к пострижению в монашество: "Исполнение заповедей Господних -- это узкий тернистый путь к жизни вечной. Множество препятствий... встречают здесь благочестивого христианина. Тем, кто на пути веры, нравственного совершенства и любви почувствует себя немощным преодолевать эти препятствия, Церковь предлагает особые средства к победе над страстями. Эти средства состоят в принятии и исполнении обетов, которые в Евангелии предлагаются не как заповеди, но как советы для желающих преуспеть в нравственном совершенстве"⁴⁹. Подобные мысли встречаются и, например, у аввы Феодора Египетского, старец которого так его учил: "Я -- сын Адамов! подобно отцу моему, который, увидев плод, не воздержался от него, я, когда вижу плод, преподающий грехи, немедленно побеждаюсь желанием его, и вкусив его, умираю. По этой причине отцы наши убегают в пустыни и там умерщвляют лакомство, не находя той пищи, от которой рождаются греховные страсти"⁵⁰.

Постараемся представить себе жизнь и обстоятельства св. Мефодия после вступления его в монастырь по нынешней практике Православной Церкви. В число обетов, предлагаемых христианину, по словам Иисуса Христа, входят: девство /Мф. 19, 11-12/, добровольная нищета или нестяжение предложены богатому юноше /Мф. 19, 16--21/⁵¹ и совершенное отречение от собственной воли, послушание духовному наставнику /Мф. 16, 24/⁵².

Монашество имеет три степени. Степень послушника, новонаначального, которого облачают в не в полное одеяние инока, а лишь в рясу и камплавку, и потому эта степень называется также рясофором. Рясофору надо утверждаться на избранном пути. Собственно иночество разделяется на две степени: малый ангельский образ и великий ангельский образ, или схи́ма. Сообразно обетам послушания монашествующий избирает себе духовного старца и предается его воле во всем⁵³. Относительно пострижения в монашество наблюдаются нюансы в обычаях местных церквей, но в сущности это пострижение повсюду одно и то же⁵⁴.

В житии св. Мефодия мы находим прямые указания на чин пострижения: "постригся и облекся в черные ризы"⁵⁵, а в другом месте: "апостолик Николай послал за ними, ибо хотел их видеть, как ангелов божьих"⁵⁶. Сопоставим же эти цитаты с настоящим чином пострижения, как это изложено в Настольной Книге Священнослужителя⁵⁷. Игумен вопрошает пришедшего: "Что пришел еси, брате, припадая к святому жертвеннику и святой дружине сей?" Получив ответ: "желая жития постнического, честный отче", опять спрашивает: "желаеши ли сподобися ангельского образа и вчинену быти лику монашествующих?" Послушник отвечает: "ей, Богу содействующу, честный отче". Настоятель же одобряет его благое намерение: "Воистину добро дело и блаженно избрал еси: Но аще и совершиши е; добрая бо дела трудам стяжаются и болезнию исправляются". Не довольствуясь добровольным приходом нового подвижника, настоятель приступает к его подробному испытанию. Затем раскрывает, в чем состоит совершенное житие и дает благие советы. После чтения молитв игумен, указывая ему на Евангелие, говорит: "Се, Христос невидимо здесь предстоит;

виждь, яко никтоже ти принуждает приити к сему образу; виждь, яко ты от своего произволения хочещи обручения великого ангельского образа". Это подтверждает сам постригающийся, и по повелению настоятель: "Возьми ножницы и подаждь ми я", -- трижды подает ему ножницы. Игумен постригает волосы на его голове крестообразно, произнося: "Брат наш /сестра наша/ постригает власы главы своея во имя Отца, и Сына, и Святого Духа". Пострижение волос выражает отложение помыслов, влекущих к миру. При пострижении произносится новое имя монаха. Существуют несколько традиций избрания имени: по святому этого дня или начинающееся с той же буквы, что и мирское имя постригаемого. Выбор имени зависит от постригающего, потому что оно дается в знак того, что монах полностью отрекается от мира, покорно подчиняется воле игумена⁵⁸.

При облачении нового монаха в одежды его чина игумен объясняет их духовное значение. Например, при облачении в рясу он произносит: "Брат наш /сестра наша/ облачися в ризу радования во имя Отца и Сына и Святого Духа". При облачении в мантию /паллий/ игумен говорит: "Приемлет паллий; обручение великого и ангельского образа, в одежду нетления и чистоты".

А что выражают слова писателя жития св. Мефодия "прилежания в молитвах"?⁵⁹ С большой долей вероятности, можно сказать, что этот оборот соответствует той части VII-ой главы жития Константина, где стоит: "начал /там/ жить и беспрестанно творить молитву Богу"⁶⁰. Эти слова относятся к "молитве Иисусовой", той непрерывной молитве, которую истинный инок не оставляет до последнего момента жизни согласно древней традиции нераздельной Церкви. В конце облачения монаха ему дается

вервица со словами игумена: "Брат наш приемлет меч духовный, иже есть глагол Божий, в в с е г д а ш н е й м о л и т - в е И и с у с о в о й; всегда во имя Господа Иисуса в уме, в сердце, в мысли и во устах своих имети должен еси, глаголя присно: Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя, грешного"⁶¹ Такая молитва у св. отцов Церкви во многих местах называется иногда "Божественным" или "умным деланием"⁶², иногда "тайным поучением".

Принимая малую схиму, инок уже "обручается великого и ангельского образа", который есть и последняя, высшая степень подвижнической жизни. Последование этого образа походит на чин пострижения в малую схиму, но совершается с большей торжественностью, строгостью, выражающей высоту обетов⁶³. Эти обеты так строги, что архиерей, постригшийся в великую схиму, должен отказаться от епископской власти и управления и остаться до конца жизни схимником /схиепископом/⁶⁴.

IV

В житие св. Мефодия упоминается и о том, что "поставили его игуменом в монастыре, который называется Полихрон"⁶⁵ Какова роль игумена в монастыре, каким настоятелем ему надлежит быть? Несомненно, таким, который постоянно утверждает паству свою в истинной вере и в добродетелях, управляет ей, никогда не забывая о своей ответственности за нее перед Богом. Обратимся вновь к последованию чина поставления по Настольной Книге Священнослужителя⁶⁶, к моменту подавания архиереем жезла новопосвященному игумену, по окончании литургии. Архиерей произносит по книге "Чиновник" поучение об обязанностях игумена по отношению к пастве и братии, и братии -- к нему. Непосредственно же, при вручении жезла вкратце повторяет поучение следующими словами: "Прими сей жезл, им же

утверждай паству твою, да правити яко и слово имаши отдати за ю, нашему Богу, во дни суда".

Игумену следует быть ревнительным учителем для братьев во всех отношениях подвижнической жизни. Приведем знаменитые слова св.Ефрема Сприна: "Игумену надлежит быть самым сведущим и бдительным о спасении подчиненных... не приличное обличать, руководить же к лучшему. Учители показывают ученикам очертания не только букв, но и едва заметных знаков препинания, и каждому знаку назначают его место. Подобно и настоятель должен внушать братьям даже до малости все относящееся ко спасению, и обязан указывать на ожидающиеся ленивых наказания, чтоб, став стеною, отделяли они виновного от невинного. В таком случае волки, видя попечительность пастыря, побегут от стада словесных овец"⁶⁷. Быть учителем, но не только словом, но и самим делом: "Ни за что не приводит так душ ко спасению и не делает ее столько бодрю к трудам, как если найдется учитель, который проповедует добродетель самым делом, по слову сказавшего: "мене смотрите и такожде творите"⁶⁸.

Таким примером стал для нас -- вместе со своим братом Константином-Кириллом -- св.Мефодий, "учитель Словенский", проповедником словом и делом, блестящим образцом как для иноков, миссионеров, так и для ученых.

Примечания

1. Житие Мефодия. III. /Сказания о начале славянской письменности. М., 1981, с. 96/.
2. J. Meyendorff. St. Gregory Palamas and orthodox spirituality. St. Vladimir's Seminary Press, 1974, с. 12.
3. Откр. 12, 6.
4. J. Meyendorff. Ук. соч., с. 14.
5. J. Meyendorff. Ук. соч., с. 11
6. J. Meyendorff. Ук. соч., с. 16--17.
7. М.Э. Поснов. История христианской церкви. Брюссель, 1964, с. 516. Достаточно упомянуть о таких выдающихся лицах, как Василий Великий или Григорий Богослов, которые соединили в одном лице высшие монашеские и иерархические идеалы.
8. Ин. 18, 36.
9. Лк. 17, 21.
10. Мф. 25, 31.
11. Мк. 12, 35.
12. Мф. 19, 16--22.
13. См. Месяцеслов, я. 17. Настольная книга священнослужителя. Том 2, М., 1978, с. 508--511.
14. Бл. Иоанн Моск. Пуг духовный. Краткая история древнего иночества. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1896, с. XIX--XX.
15. Месяцеслов, я. 17.
16. "Semi-anachorétisme égyptien". См. введение к следующему сочинению: V. Lossky et N. Arseniev. La paternite spirituelle en Russie aux XVII^{ème} et XIX^{ème} siècles. Les origines de la paternite spirituelle en Orient. Abbaye de Bellefontaine, 1977, с. 9--10.
17. Месяцеслов, я. 17.
18. М.Э. Поснов. Ук. соч., с. 519.
19. V. Lessky et N. Arseniev. Ук. соч., с. 21--22.
20. О том же см. еще: Rapcsányi Z. Áthosz. Gondolat, 1979, особенно следующие две главы: "Внутренний строй святой горы" и "Базилиты?". Написаны прот-м Ф. Берки на венгерском языке.

21. М.Э. Поснов. Ук. соч., с. 519.
22. Бл. Иоанн Мосх. Ук. соч., с. XX--XXI.
23. Г.В. Флоровский. Восточные отцы IV века. Gregg International Publishers LTD, 1972, с. 61--62.
24. 1 Кор. 13, 5.
25. Деян. 2, 42--47.
26. Г.В. Флоровский. Ук. соч., с. 62--62.
27. М.Э. Поснов. Ук. соч., с. 521.
28. Rapcsányi L. Ук. соч., с. 59.
29. М.Э. Поснов. Ук. соч., с. 59.
30. Rapcsányi L. Там же.
31. М.Э. Поснов. Там же.
32. Месяцеслов, я. 1. Настольная книга священнослужителя. Том 2. М., 1978, с. 448--451.
33. 2-ое послание к Григорию, в венгерском переводе, в следующем издании: A kappadókiai atyák. Szent István Társulat. Бр., 1983.
34. 2-ое послание к Григорию. 2.
35. 22-ое послание, в венгерском переводе, в том же вышеупомянутом издании: A kappadókiai atyák. Szent István Társulat. Бр., 1983.
36. 22-ое послание. 1.2.
37. Rapcsányi L. Ук. соч., с. 60.
38. См. об этом подробнее: V. Lossky et N. Arseniev. Ук. соч., с. 25, J. Meyendorff. Ук. соч., с. 77--79.
39. J. Meyendorff. Ук. соч., с. 18; М.Э. Поснов. Ук. соч., с. 525--526. См. особенно: 4, 8, 23 и 24 каноны Халкидонского Собора 451 г. в сборнике "Каноны или книги правил". Монреаль, 1974.
40. Fr. Dvornik. Les légendes de Constantin et de Methode vues de Byzance. Prague, 1933.
41. Fr. Dvornik. Ук. соч., с. 117.
42. Fr. Dvornik. Ук. соч., с. 117--129.
43. Fr. Dvornik. Ук. соч., с. Там же.
44. Fr. Dvornik. Ук. соч., с. 128.
45. Fr. Dvornik. Там же.

46. Каноны или книга правил. Монтреаль, 1974, с. 53.
47. Сказания о начале славянской письменности. Житие Мефодия. М., 1981, III. /В дальнейшем: ЖМ/.
48. Berki F. Akik meghaltak a világ számára. Egyházi Krónika. XXXIV/1, с. 6--7.
49. Настольная книга священнослужителя. Том 4. М., 1983, с. 357.
50. Отечник. Bruxelles, 1963, с. 367.
51. См. и Пк. 14, 33.
52. Настольная книга священнослужителя. Том 4. Там же.
53. Настольная книга священнослужителя. Том 4, с. 358.
54. Berki, F. Ук. соч., там же.
55. ЖМ, III.
56. ЖМ, VI. В коммент. 1. к ЖМ, VI читается так: "как ангелов божьих" должны были свидетельствовать о самой высокой оценке деятельности солунских братьев папским престолом". Это, несомненно, было так. Но это выражение писателя жития непосредственно относится и к чину пострижения, где инок рассматривается как ангел, живущий на земле.
57. Том 4. М., 1983, с. 359--363.
58. Как это читается и в ЖМ: "и повиновался с покорностью". III.
59. ЖМ, II.
60. Сказания о начале славянской письменности. Житие Константина. М., 1981.
61. Настольная книга священнослужителя. Том 4. М., 1983, с. 362.
62. Как, например, у св.Ефрема Сирина. См. Творения. Сергиев Посад, 1967, 26, 55.
63. Настольная книга священнослужителя. Том 4. М., 1983, с. 363--365.
64. Там же.
65. ЖМ. IV.
66. Том 4. М., 1983, с. 356.
67. Св. Ефрем Сирин. Творения. 26, 36.
68. Суд. 7, 17. Св.Ефрем Сирин. Творения. 26, 37.

ВОПРОСЫ ИЗУЧЕНИЯ ЛЕКСИКИ РУССКОЙ РЕДАКЦИИ
ДРЕВНЕБОЛГАРСКОГО ЯЗЫКА ПО МАТЕРИАЛАМ ПАМЯТНИКОВ
XI--XII ВВ.

Эден Хоргоши

1. Мы поставили перед собой цель -- обратить внимание исследователей на проблематику лексики русской редакции древнеболгарского языка. Под этим термином мы понимаем язык древнерусских памятников XI--XII вв., имеющих тесную связь с древнеболгарским языком. Эти памятники, несомненно, были переписаны с древнеболгарского оригинала и отражают в разных сферах языка теснейшие контакты с протографами /см. об этом подробнее в книге К. Куева: "Съдбата на старобългарските ръкописи през вековете", там статьи о Туровском евангелии, Саввиной книге, о Слуцкой и Евгениевской псалтырях/¹. В состав изучаемых нами памятников вошли те 11 кратких древнерусских памятников XI--XII вв., которые изучает коллектив кафедры русского языка Сегедского университета им. Аттилы Йожефа под руководством докт. фил. н. Имре Х. Тота при составлении словаря русской редакции древнеболгарского языка. В недалеком будущем ожидается издание первого тома этого словаря-индекса.

Прежде чем приступить к изложению доклада, мы хотели бы сказать, что мы не намерены здесь рассматривать терминологические вопросы, и внимание всех интересующихся проблематикой терминологии обращаем на статью докт. фил. н. Имре Х. Тота, опубликованной в сборнике в память проф. Э. Балецкого под заглавием: "К истории изучения русской редакции древнеболгарского языка"², и на его монографию "Русская редакция древнеболгарского языка в конце XI -- начале XII вв.", вышедшей в Софии в 1985 г.³.

При составлении словаря-индекса мы собирали материал на основе следующих памятников: Слуцкая псалтырь /СПс/, Туровские Евангельские листки /ТЛ/, Ленинградская минея /ЛМ/, Житие Кондрата /ЖК/, Житие Феклы /ЖФ/, Евгениевская псалтырь /ЕПс/, Минея Дубровского /МД/, Бычковская псалтырь /БПс/, Саввина кни-

га /кирилловская часть, СК/, Реймское евангелие /кирилловская часть, РЕ/, Листок Викторова /ЛВ/. Общей чертой перечисленных рукописей является то, что, хотя они известны уже с давнего времени, они сравнительно мало изучены, давно были изданы, и их лексика в меньшей мере или только отчасти вошла в исторические словари древнеболгарского или древнерусского языков /отдельные слова, как например, вѣзѣмъ РЕ [= ремень/ появляются уже в "Лексиконе" Ф. Миклошича /с. 86/, лексика ЖК, ЖФ, ЕПс находится и в "Материалах..." И.И. Срезневского, данные СПс и ЕПс входят в новый "Исторический словарь Чехословацкой АН"⁴, но лексика таких ценных памятников, как ТЛ, МД или РЕ не попала в исторические словари. К изучению лексики древнерусских рукописей XI--XII вв. кроме упомянутых пробелов лексикографии дали толчок и два высказывания относительно пополнения исторического словаря русского языка: В.В. Виноградов на IV Международном съезде славистов /Москва, 1958/ сказал следующее: "Исследование старославянизмов в лексической системе древнерусского языка сопряжено с большими затруднениями. Общий словарь дошедших до нас памятников старославянского языка не составлен. Словари Ф. Миклошича и А.Х. Востокова очень не полны. Дополнительная работа над лексикой древнеболгарских, древнесербских, древнерусских памятников по выделению в ее составе старославянских и последующих книжно-славянских словарных пластов также еще не произведена"⁵. Л.П. Жуковская, занимаясь этой же проблематикой, так пишет на страницах журнала "Вопросы языкознания" за 1972 г.: "На лексический фонд памятников, переведенных на старославянский язык и бытовавших в Древней Руси, исследователи обращают очень мало внимания. Не фиксируется словарь древнерусских богослужебных книг, формировавших словарь древнерусского образованного человека, и в составляющемся "Словаре древнерусского языка XI--XIV вв." В дальнейшем на эту те-

му Л.П. Жуковская пишет: "Исследование языка, и прежде всего лексики и синтаксиса, по спискам разных памятников все еще остается важной задачей в истории древнерусского и средневекового русского литературного языка"⁶. Сегедские исследования, возможно, будут способствовать восполнению этих пробелов.

2. Рассмотренные нами рукописи, по всей вероятности, относятся к концу XI или к началу XII века, и они могут служить достоверной информацией о лексике и лексических изменений древнеболгарского языка на Руси в конце XI и в начале XII веков. В наш словарь-индекс вошло более 3 тысяч словарных статей /проще -- слов/ со всеми своими грамматическими формами и появлениями в рукописях. Таким образом, специалисты по истории языка получают необходимую информацию как о состоянии фонетики и морфологии, так и о лексическом составе языка в данный отрезок времени формирования русского литературного языка.

При анализе собранных слов прежде всего бросается в глаза обильное наличие т. наз. дублетов древнеболгарского языка, например, година -- часъ, пастухъ -- пастырь, уѣво -- жтроба, клепла -- знамена и пр., которым А.С. Львов в 1966 г. посвятил целую книгу /"Очерки по лексике памятников старославянской письменности"/⁷, но в таком же большом количестве наблюдаются и слова т. наз. hарах legomena то есть такие слова, которые известны только по одному единственному контексту /памятнику/ /см. подробнее о них в статье Р. Цейтлин: "О лексических особенностях старославянских памятников"⁸/.

Остановливаясь сначала на т. наз. дублетах, мы можем сказать следующее: из дублетов часто наблюдаются обе пары, например: клепати /ТЛ, СК/ -- знаменати /МД/, година /ТЛ, РЕ/ -- часъ /ТЛ, ЖК, СК, РЕ/, пастырь /ТЛ, РЕ/ -- пастухъ /РЕ/, одръ /ТЛ/ -- ложе /ТЛ/ и др. Например: се же рече клепаи когѣю /смырътию прославить вѣ. Ио 21, 19 СК 162об 8, се же глааше клепаи. когѣи жъ смыртижъ хоташе оуцрѣти. Ио 12, 33

ТЛ 2а 14. Другая пара дублета: знаменава сѧ доуновеннѧ стаа-
го аѧ МД 1а 21 /см. Ягич⁹, А.С. Львов¹⁰/.

В наших материалах часто наблюдается только одна пара дублетов, например, имеется невесенъ, но нет невесаскъ, или широко употребляется готоръ -- но редко нѣкын, имеется глагол мѣнѣти /мѣдѣти же женѣху. Мт 25, 6 ТЛ 5а 11/, но нет нѣснѣти. Перечень таких дублетов можно продолжать, но следует обратить внимание исследователей на то, что появляются и новые дублеты, например: плотьнъ /ЕПс/ и плотьскъ /ЕПс/: гѣть же плътъ нѣа тайны Пс 103, 3 ЕПс 10в 6, а другая пара: сирѣчь неі възврадоху на трѣі аѣ плътъскыа. Авв. 3, 6 толк. ЕПс 16а 11.

Говоря о дублетах, мы можем упомянуть, что в нашей картеке имеется много таких слов, которые не зафиксированы историческими словарями, например, дублет: захаривъ и захаринъ /последнее слово зафиксировано словарем Садник-Айцетмюллера /СА/ по многим памятникам древнеболгарского языка¹¹/ . Например: вѣсѣлаъ естъ намъ захаринъ сѣъ МД 15а 17, выстъ гѣѣ ѡжнѣ нѣ нану захарнѣ ну сѣу въ пастыни. Лк 3, 2 РЕ 10г 4-5; новая вариация: захаривъ плодъ неплодѣви цвѣтъць роиса і дньсѣ намъ МД 15об 8.

Как известно, лексические дублеты выделяются как однокоренные слова с разными суффиксами /ср. пастоухъ -- пастырь, но чаще всего они являются супплетивными формами /ср. година -- уасъ, урѣво -- жтрово, искони -- испрѣва и др./ . Эти дублеты иногда не только сдвоенные, но даже и строенные, например: дрѣноль -- жрѣдъ -- посохъ, или животъ -- жизнь -- житие и пр. Последняя "тройка" по нашему материалу становится даже "четверкой", так как к вышеуказанному ряду слов присоединяется и слово женского рода и-основы жить с тем же значением "жизнь, существование, Leben", например: Пѣъ рече молить вѣі да подвижитъ сѧ зѣі мѣнаъ жить страі хомѣ. и приаѣтъ на разоумѣ.

Пс 98, 1 толк. ЕПс 8а 20, или: Межаѣ дѣвоѣ жити! ѣа познана
вѣдаши. Авв. 3, 2 ЕПс 15а 8. Это древнее существительное и-
основы кроме ЕПс засвидетельствовано только в Супрасльской ру-
кописи XI в./ см. Словарь СА¹², В.В. Колесов¹³/.

Часто наблюдается, что дублиеты появляются с новыми суф-
фиксами, как это установлено у слова врьтоградникъ: она! же
мынаши ѣако врьтограды! никъ гѣсть. и гѣа гѣмоу Ио 20, 15 СК
159а 3-4, где вместо древнеболгарского суффикса -арь употреб-
ляется суффикс -никъ. Наблюдается, что производное слово с но-
вым суффиксом становится дублетом, например, к ряду слов намы,
намыкъ присоединяется и слово намыуць: намыуць не расъно-
мыи МД 13а 17.

Наш материал дает возможность и для проведения текстологи-
ческого анализа, поскольку можно обнаружить, что тот же еван-
гельский верш в разных местах одного и того же памятника появ-
ляется по-разному, например, в РЕ на месте Лк 2, 36, говоря о
пророчице Анне, читаем следующее: си заматорѣ въши! въ дѣхъ
мнозѣхъ. ! живѣши съ моужьм! въ семь лѣтъ ѿ дѣвъ ства своѣго
/РЕ 15б 15/ как вообще в древнеболгарских памятниках, но та же
евангельская цитата на листе 6в 4-5 РЕ звучит так: си застарѣ-
въши [са] въ дѣхъ мно! зѣхъ... Слово застарѣти са не зарегист-
рировано историческими словарями¹⁴. Наши последние замечания
уже касаются вопросов появления новых слов в рукописях русской
редакции древнеболгарского языка. В одной своей статье Б. Ла-
рин пишет, что нет лучше для исторического лексикографа, чем
найти еще не зарегистрированное словарями слово¹⁵. Мы можем ска-
зать, что в наших материалах имеется несколько десятков таких
слов, которые не вошли в исторические словари. В церковносла-
вянской литературе -- особенно в поздней -- все чаще появляют-
ся сложные слова с целью более точно подчеркнуть то или иное
религиозное понятие или украсить речь, или с целью более де-
тально и поэтично выразить мысль или охарактеризовать облик
Христоса, богоматери или какого-либо святого. Таким образом,
создаются такие новые слова, как: вогозрауьнъ /МД/, вогонось

7МД/, вогородительница /МД/, великоглагольнъ /ЛМ/, великодари-
нъ /МД/, всвблажениъ /МД/, всєтихъ /МД/, нержностѣнъ /МД/,
огневѣштаньнъ /МД/, лоучедательнъ /МД/ и пр. Особенно много та-
ких слов с префиксом -прѣ: прѣвожество /МД/, прѣблагодать /МД/,
прѣораженъ /МД/, прѣострѣ /МД/, прѣуиность /МД/ и мн.др. Один
раз даже удалось зарегистрировать сам предлог прѣ /без конечно-
го -д!/, который - чрезвычайно редкая вещь в древнерусских ру-
кописях: ѡмѣ ѡи оуготоваль. прѣ лицѣ мѣ всѣхъ лоудий Лк 2,
31 РЕ 66 5 /так читается и Л.П. Жуковской¹⁶/, то же место на
листе РЕ 15а 14 написано так: прѣдъ ли цѣмь¹⁷.

Количество не зарегистрированных слов растет, между прочим,
вследствие такой лексикографической практики, что имена собст-
венные или географические названия не всегда попадают в исто-
рические словари, часто -- таким же образом -- и прилагатель-
ные, образованные от имен собственных. Перечислим некоторые из
них: ахан /ЖФ/, ерѣвѣнъ /ЖФ/, напетовина /ЖФ/, ликиннѣвъ /МД/,
мурьсенеонъ /ЖФ/, мурьсенеоньскъ /ЖФ/, елисавѣинъ /МД/, и еще
много таких слов, которые только по одному примеру входят в
наш словарь-индекс. Прилагательное ерѣвѣнъ /ЖФ/, по данным
Имре Х.Тота. в дальнейшем списке ЖФ было исправлено на ерѣвѣвъ¹⁸.

Кроме появления новых слов разного рода, наблюдаются и
слова в новом или редком значении, часто -- в переносном значе-
нии. Например, слово оутрѣба: в БПс употребляется в прямом зна-
чении: отъ оутрѣвы мѣре могоа вѣ мѡи еси ты: Пс 21, 11, а
другое значение слова наблюдается в толковании ЕПс: при гладахъ
въ сѣни тѣхъ хѣо.и оубоа саі ѣтрѣба моа. сирѣчу! аѣа могоа
сѣвѣсть ЕПс 17в 1. Это толкование к вершу Авв. 3, 16 Схранихъ
са и оубоа са сѣаце мого: ЕПс 17б 18. Общеславянское слово
оутрѣва дублет /синоним/ по первому примеру к слову урѣво, но
обозначает и "внутренность", а также "душевное состояние" /ср.
А.С. Львов¹⁹/, а из 'внутренностей', точнее, по нашим данным,
именно "сердце" /на это указывает и в своей публикации В.В. Ко-
лесов²⁰/.

В исследуемых нами памятниках появляются иногда весьма проблематичные слова, например, дразда /ЕПС/, значение которого И.И. Срезневский дает с вопросительными знаками: грязь? болото?, трясина? В Описании Евгениевской псалтыри В.В. Колесов обращает наше внимание на проблематичное объяснение этого слова. Вот его контекст: Тѣлеса стѣихъ въ гробѣхъ глѣхъ ꙗко въ лѣзѣ во въ драздѣ. сѣи мрътвѣи дръжима сѣти Пс 95, 12 толк. ЕПС 3б 8. В.В. Колесов предлагает здесь понимать "лес, роща"²¹, и он вполне прав, потому что это слово синоним /или лучше сказать фонетическая вариация/ к слову дразга, которое зарегистрировано по Супрасльской рукописи. Словарь СА знает только последнее слово и только по Супрасльской рукописи²².

Таким же /даже более проблематичным!/ считается написание мзствъ в МД. Вот целый контекст: Грѣзна сѣзрьѣ възшаго недѣлана унста! иже прозѣве. на дрѣвѣхъ егда оузрьѣ висима. ! възпѣаше уадо сладкое. мзствъ ми искапла! и. имѣже лѣствъ пынѣства отъиметь са: - / МД 9а 19. М.Ф. Мурьянов в статье "О Минее Дубровского" детально истолковывает это слово в древнерусском тексте, с одной стороны, указывая на то, что в издании Э. Гранстрем неправильное словоделение /мзствѣми искапла!и²³/, а с другой -- выдвигая возможность описки разного рода /маствъ, мьствъ /. В заключение Мурьянов устанавливает, что если слово мзствъ не является опиской, тогда это доказывает следующее: "Так или иначе, славянские переводчики сумели справиться с трудностью -- с одной из множества трудностей, неизбежно возникших при распространении литургики из одной культурной зоны в другую"²⁴. Словарь СА свой единственный пример на употребление слова мзствъ приводит из Супрасльской рукописи²⁵, и мы можем установить, что по примеру МД -- это первая регистрация слова в древнерусском тексте.

Расширяется лексика русской редакции древнеболгарского языка не только новыми словами и новообразованиями, но и фра-

зеологическими оборотами. И на это приведем один пример. Как известно, довольно часто наблюдается выражение по дѣломъ, например, И нѣсть по дѣломъ твоимъ: Пс 85, 8 ЕПс 1в 7, или вѣдаа тоі гда нѣмощао по дѣлоі изъ нѣго: Пс 95, 13 толк. ЕПс 3г 1. Очень близок к нему оборот: по дѣланью: правды дасть тоі гда вѣрнымъ вѣлоі нѣ мѣдовѣзданьюі и неувѣстивымъ нѣ грѣшнымъ по дѣі анью нѣхъ: Пс 95, 13 толк. ЕПс 3в 13. /Так это место и в БолПс²⁶/.

3.1. Занимаясь вопросами лексики русской редакции древнеболгарского языка, мы должны сделать несколько замечаний относительно слов иностранного происхождения, среди них -- грецизмы и праболгаризмы. Греческие заимствования проникли в язык древнерусских памятников до XV века двумя путями: через посредство древнеболгарского языка, книжным путем и непосредственно из живого греческого языка. Известно, что первые более точно передают фонетику греческого слова в его литературном произношении, а последние зачастую отражают народное произношение данного слова. Из книжных заимствований некоторые без изменений существуют дальше, но небольшое количество из них начинает претерпевать изменения или постепенно заменяются исконно русским словом /ср., например, олен /ТЛ, ЕПс, БПс/ и масло/. Из различных изменений приведем только одно -- это грецизмы с начальным 'о/а' в языке древнерусских памятников. Наш материал по этому вопросу служит ценным свидетельством: слово анагръ /= дикий осел/ как вариант слова анагръ /οναγρος/ греческого происхождения без перевода. По статье Г.И. Лукиной, анагръ употребляется по материалу картотеки "Словаря древнерусского языка" XI--XIV вв. в двух случаях: в первый раз в XIII, а второй раз в XIV в.²⁷. Мы можем сказать, что ЕПс со- держит пример более раннего времени /XI в. / с начальным 'а': Жидать анагри въ жалі жадъ своѣхъ: Пс 103, 11 ЕПс 11г 20. Срезневский это слово приводит с начальным 'о', но указывает и ва-

риацию анагръ, именно по ЕПС, СА знает онагръ и аонагръ, Ягич не знает вариацию анагръ, только онагръ и инагръ /последнее считается опиской/²⁸. В.В. Колесов в своем издании ЕПС подчеркивает раннее появление древнерусского написания с начальным 'а', указывая на то, что в дальнейшем появился русский перевод этого места псалтыри: осли днви²⁹.

3.2. Болгаризмы или, точнее говоря, праболгарские слова в древнеболгарском языке подробно и глубоко анализированы; здесь достаточно упомянуть замечания С. Младенова³⁰, К. Мирчева³¹, или А.М. Селищева³². На VII Международном съезде славистов /Варшава, 1973 г./ А.С. Львов посвятил этой теме свой доклад под названием "Иноязычные влияния в лексике памятников старославянской письменности /тюркизмы/"³³. Говоря об иноязычном влиянии, А.С. Львов устанавливает, что в сравнении с грецизмами, количество романских и германских слов незначительно, но наличие болгаризмов заметнее. В то время как по подсчетам С. Младенова их 11 слов, Л.С. Львов это число доводит до 40 /такие, как внѣръ, волѣринъ, волѣрьскъ, вылѣна, ваганине, капъ, напиште и пр.³⁴.

Русская редакция древнеболгарского языка по изученным нами памятникам также содержала несколько слов праболгарского происхождения, например, болгаринъ /ЖК/, напиште /МД/, коумиръ /ЕПС/, санъ, сановитъ /ЖК/, шарота /МД/. Мы не намерены здесь подробно заниматься этими заимствованиями, хотелось бы только обратить внимание исследователей на два интересных слова. Первое из них: шарота /МД/, которые упоминается не всеми словарями древнерусского языка. А.С. Львов в своем докладе /и в опубликованной по докладу статье/ не упоминал этого слова, ему были известны только слова: шаръ, шаръуни, шарописатель³⁵. И.И. Срезневский в III томе "Материалы для Словаря древнерусского языка" приводит следующие производные слова корня шаръ: шарити, шаровънын, шарописатель, шаротънын, шаръуни, шаръница, и конечно, и слово шарота³⁶. Наш пример из МД не цитиро-

ван И.И. Срезневским. Вот он: Бѣже подобитѣ. вардоломѣ. шаро-
тами и дѣи тельми. прѣлже написова. тѣмъ же апѣли сѣа сѣтво
ренъ. МД 9а 13. По нашему мнению, пример из МД принадлежит к
раннему появлению этого производного слова на русской почве.

Другой наш пример -- это не отдельное слово, а фразеологи-
ческий оборот. В ЕПс читаем следующее толкование: Иже глагола
се сѣть вѣни ваши. а ти не вѣдѣи вѣни. нъ коумирѣ нѣми: Пс 96,
7 толк. ЕПс 5а 7. Слово коумирѣ хорошо известно по многим па-
мятникам /в Супрасльской рукописи кроме слова коумирѣ употребле-
ются еще коумирѣсложениѣ, коумирѣница, коумирѣскъ/ и в прабол-
гарском происхождении слова сомнений нет³⁷. Мы привели наш при-
мер вместе с его определением к дополнению синонимического ря-
да, перечисленного В.В. Виноградовым в его докладе на IV Между-
народном съезде славистов, когда он говорил об основных пробле-
мах изучения образования развития древнерусского литературного
языка. В.В. Виноградов привел следующий ряд этой семантиче-
ской конструкции: "кумиры гл҃хѣи, болваны безгласныи, ист҃ка-
ныи бессловесныи" /Из Жития Стефана Пермского/³⁸, но цитиро-
ванного нами места не упоминал, не упоминает его и новый "Сло-
варь древнерусского языка"³⁹. Цитированное по ЕПс толкование
псалтыри так и по БолПс: кумири нѣми⁴⁰. Наш пример из ЕПс XI в.
указывает на очень раннее существование этого словосочетания,
в котором употребление определения "нѣми" подчеркивает ха-
рактер языческих богов-кумиров, иностранных на русской почве:

4. Из нашего короткого обзора видно, что лексика русской
редакции древнеболгарского языка показывает пеструю картину, она
имеет общность с общеславянской лексикой, но в ней ярко наблюда-
ются и пласты древнейших переводов, отражающих кирилло-мефодиев-
скую традицию, и в то же время параллельно в ней появляются но-
вообразования, выделяются замены оригинальных /"первичных"/ слов
и выражений. Весь этот последний процесс служит основой создания
русской редакции древнеболгарского языка и дальнейшего обрусения
текстов высокой книжности.

Примечания

1. К.М. Куев. Судьбата на старобългарските ръкописи през вековете. Наука и Изкуство. София, 1979, с. 18--19, 20--21, 157--159.
2. Имре Х. Тот. К истории изучения русской редакции древнеболгарского языка. Russica. In Memoriam E. Balczky. Вр., 1983, pp. 99--110.
3. Имре Х. Тот. Русская редакция древнеболгарского языка в конце XI-- начале XII вв. София, 1985. Изд. Болгарской Академии наук.
4. И.И. Срезневский. Материалы для Словаря древнерусского языка. Фотомеханическое издание /по изданию 1895--1902 гг/, I--III т. /Ср/.
Slovník jazyka staroslověnského. Praha, 1958--1968, ČAV.
5. В.В. Виноградов. Основные проблемы изучения образования и развития древнерусского литературного языка. В сб.: Исследования по славянскому языкознанию. Изд. Академии наук СССР. М., 1961, с. 4--113, 36.
6. Л.П. Жуковская. О некоторых проблемах истории русского литературного языка древнейшего периода. ВЯ/5, 1972, с. 68.
7. А.С. Львов. Очерки по лексике памятников старославянской письменности. Изд. "Наука", М., 1966.
8. Р.М. Цейтлин. О лексических особенностях языка старославянских памятников. ВЯ/6, 1969, с. 39.
9. V. Jagić. Entstehungsgeschichte der Kirchenslavischen Sprache. Neue Berichte und Erweiterte Ausgabe. Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 1913, p. 354.
10. А.С. Львов, 1966. Ук. соч., с. 146--150.
11. L. Sadnik -- R. Aizetmüller. Handwörterbuch zu den Altkirchenslavischen Texten. Carl Winter -- Universitätsverlag -- Heidelberg, Mouten et Co - 'S-Gravenhage, 1955, p. 164. /в дальнейшем: СА/.
12. СА. Ук. соч., с. 169.
13. В.В. Колесов. Евгениевская псалтырь. Материалы и сообщения по славяноведению. VIII. Сегед, 1972, с. 68.
14. Ягич. Ук. соч., с. 347.
15. Б.А. Ларин. Лексикология, История слов и лексикографии. В кн.: История русского языка и общее языкознание. М., Изд. "Просвещение", 1977, с. 11-13 и др.
16. Л.П. Жуковская. Реймское евангелие. История его изучения и текст. Предварительная публикация. Вып. III. М., 1978, с. 32.
17. СА. Ук. соч., с. 98: "als präp. nur Ps.117 b 18, wohl statt prědъ".

18. Имре Х. Тот. Житие Феклы. *Studia Slavica Hung.* XXII, 1976, p. 235.
19. А.С. Львов, 1966. Ук. соч., с. 275.
20. В.В. Колесов. Ук. соч., с. 68--69.
21. В.В. Колесов. Ук. соч., с. 68.
22. СА. Ук. соч., с. 22: *dręzga f. Wald /S/*.
23. Е.Э. Гранстрем. Греческие параллели к гимнографическим текстам "Минеи Дубровского". В сб.: Русский язык. Источники для его изучения. Изд. "Наука". М., 1971, с. 33.
24. М.Ф. Муроянов. О Минее Дубровского. ВЯ/1, 1981, с. 129--132, 131.
25. СА. Ук. соч., с. 59: "*süsser Wein, Most /S/*".
26. Болонски псалтир. Български Книжовен Паметник от XIII век. Фототипно издание с увод и бележки от Иван Дуйчев. София, 1968. Изд. на БАН, с. 314 /в дальнейшем: БолПС/.
27. Г.Н. Лукина. Грецизмы с начальными о/а в языке древнерусских памятников XI--XIV вв. В сб.: Исследования по словообразованию и лексикологии древнерусского языка. Изд. "Наука". М., 1969, с. 187--193, 189: "Вариант анагрь употреблен в двух случаях: мндоу тя анагря в жашю своею Сб Яр XIII, 136 об.; анагрь мраволева не ѣсть МПр XIV, 31 об./". Первый пример Г.Н. Лукиной утверждает цитированное мнение Л.П. Жуковской /см. сноску 6/, что при составлении "Словаря XI--XII вв." некоторые памятники не приняли во внимание!
28. СА. Ук. соч., 76, СР. II. 671, Ягич. Ук. соч., с. 315.
29. В.В. Колесов. Ук. соч., с. 68.
30. Стефан Младенов. История на българския език. Превод и редакция на проф. д-р Иван Дуриданов от немското издание през 1929 г. София, 1979, Изд. на БАН, с. 82, 83, 206.
31. К. Мирчев. Историческа граматика на българския език. Наука и Изкуство, София, 1978, с. 83--84.
32. А.М. Селищев. Старославянский язык. Часть I. Учпедгиз. М., 1951, с. 33.
33. А.С. Львов. Иноязычные влияния в лексике памятников старославянской письменности /тюркизмы/. В сб.: Славянское языкознание, VII Международный съезд славистов. Доклады советской делегации. Изд. "Наука". М., 1973, с. 211--228.
34. А.С. Львов, 1973. Ук. соч., с. 212.
35. А.С. Львов, 1973. Ук. соч., с. 226--227.
36. И.И. Срезневский. Ук. соч., III. 1582.

37. А.С. Львов, 1973. Ук. соч., с. 217--218.
38. В.В. Виноградов. Ук. соч., с. 85.
39. Словарь русского языка XI--XVII вв. Вып. 8. Изд. "Наука", М., 1981, с. 118.
40. БолПС. Ук. соч., с. 315.

БЪЛГАРСКИ МЕСТНИ ИМЕНА В ПАНОНИЯ - DUNÁNTUL

Йожеф Бьодей

Братята Кирил и Методий, пътувайки за Венеция, гостували на панонския княз Коцел. В глава петнайста от пространното житие на Константин-Кирил изрично се подчертвя, че князът "пожелал силно да изучи славянските букви" и придал към мисионерите петдесет ученици за усвояването на новото писмо. Имре Тот правилно забеляза, че посещението на двореца до днешния Залавар от страна на братята е било отклонение по пътя за Венеция¹, и е твърде възможно, че е станало по специална покана на княза, който като васал на немския крал, по примера на моравския Ростислав, мечтал за повече самостоятелност. Но Коцел може да е кроел планове за завладяването на цяла Панония и затова се перчет с титлата "панонски княз". /Следвайки класическите традиции един от първите унгарски крале, Андрей Първи също се нарекъл в една грамота "непобедимия крал на панонци" /Панониорум инвиктус рекс/.

Етническият състав на владенията на Коцел, които на изток не стигали до сегашния град Печ, независимо от словашкия произход на княза, бил доста разнообразен. В своя дворец той бил обиколен от свои моравски съотечественици, както може да се установи от разкопките. Но на запад живели словенци, като продължение на основното население на днешните словенски земи. А другите територии, като неделими от източната част на Карпатския басейн, били населени от прабългари и българославяни. Историческите извори от пети век знаят тук за българи, т.е. прабългари. Преселването им в аварска Панония се свързва с донякъде легендарната личност на Кубер или Кювер, вмесен и в историята на секелите, брата на Аспарух. Макар че някои български групи минали оттук в Италия и Македония, по-голямата им част останала в Панония, и с въстанията си създали на аварите немал-

ко грижи. Хан Омуртаг включил за малко време в пределите на Дунавска България част от панонските българи. Тъй като нямаме сведения за тяхното изтегляне, те естествено се срещнали с основателите на унгарската държава към края на девети век². По-късно, вече във времето на унгарския княз Такшон в Пеща дошли българи от реката Волга. Те се установили в Панония, където получили широки имоти, а пък на военните от тях била поверена крепостта на Пеща до брода, сиреч до сегашния мост Елизабета.

По всичко личи, че прабългарите в Панония живеели заедно със своите славяни, от антската група - изобщо може да се каже, че където имало прабългари, там обикновено имало и славяни. /Българите, изглежда, живеели в Панония без държавно устройство под чужда власт./

За продължителната симбиоза между унгарци и българи в Панония свидетелствуват освен езиковите заемки многобройни местни имена. Разглеждайки панонските местни имена Ищван Книжеа констатира само техния предимно южнославски характер. А когато ги класифицира, той изказа мнението, че с изключение на земите северозападно от Будапеща, които имат български характер, в Панония трябва да се приеме един кай-хърватски и словенски слой³. Аз мисля, че такива строги етнически граници не може да установим, и българските, т.е. прабългарски и славянобългарски елементи живеели смесено със словенските. а хърватски местни имена в Панония не бива да търсим, тъй като на това противоречи историята. Вярно е, че хърватите били включени в пределите на средновековната унгарска държава, в края на единайстия век, но те били изолирани в своите окръзи и нямали контакт с другите части на страната, дори за хърватски бежанци не знаем. Хърватските бежанци, както и сръбските, се явили в Панония по-късно след турското нахлуване на Балканите, но тогава топонимията на Панония е била вече оформена и те приели завареното положение, като само рядко образували нови местни имена.

Според мене проблематичните езикови факти трябва да се обяснят с присъствието на познатите български диалекти в Панония. Край характерните щ--жд също и в Панония трябва да предполагаме по Стефан Младенов съществуването на зони с к' -- г' и ч -- дж⁴. Така трябва да се обясняват такива успоредни езикови заемки от български, като mezsgye и megye, Pest и Pécs. Не напразно има в глаголическата азбука отделна буква за г'.

В такава светлина да разгледаме местните имена в Панония. Народността на българите намирам в местното име Bogárd⁵, макар че имаме унгарски апелатив bogár 'бръмбар, муха', но местното име е свързано с личното име Bugárdi, в което крайното -di е окончанието за умалителна и гальовна форма. Основата на думата е диалектната българска форма на думата "българин" - бугар/ин/, от която произлиза местното име Бугариево до Солун⁶. Имаме освен това местното име Bolár, което положително стои във връзка с волжските българи, понеже нашият безименен историограф от 12--13 век пише за тях, че са дошли от "земята Булар" /де terra Булар/⁷. По-късно, от богомилско време трябва да е Bugar-völgy 'долината на Бугер'⁸, където "бугер" съвпада със западното название на богомилските еретици, българи^{8а}. Възможно е да се отнася за българите местното име до Балатонското езеро Boglár⁹, което ми напомня чрез старата си форма Boslar /Боклар/ за народа "балкарци и болкари" на изток от Кубан, в етногенеза на който са участвували прабългарите. "Боклар" може да се получи чрез метатеза от "боклар"/ "балкар".

На няколко места се намира в Панония като местно име старото племенно име на дунавските българи Nándor или Lándor /окр. Зала и Комаром/. Това название се пази в унгарското средновековно име на сегашния Белград - Nándorfehérvár, което значи 'Български Белград', на латински Alba Bulgara или Bulgari-ca¹⁰. Образоването на това местно име е типично тюркско и на него отговаря в България Белоградчик, в Панония Székesfehérvár, в Трансилвания пък Gyulafehérvár, на румънски Alba Julia,

което е превод на унгарското наименование.

Българско е названието на най-голямото унгарско езеро Балатон. Нашите слависти затова не са могли да го обяснят задоволително, защото не са взели под внимание думата у Йоан Екзарх "балтини"¹¹, което сигурно значи 'голямо блато' от блат/o/ + ън'и. По такъв начин народното звание Balatony трябва да се приеме за първоначално. Имат в съответни форми свои български паралели няколко местни имена от апелатива блато: Baláta, Boláta, които са блатата, а Boleta е гора¹², а пък Boláca¹³ е пусто място, паша. Имаме в Панония български речни имена, като Borza¹⁴, което значи 'Бърза', Cuha¹⁵, което значи 'Суха' и Gerence /в 12 век Gremce/ от растителното име 'граница'¹⁶. Реката Torna има съответствие в България с р. Търна и Търнава¹⁷.

Измежду местните имена на първо място споменавам ония, които са свързани с прабългарското присъствие в Панония.

Имаме местни имена от прабългарските титли, които най-напред станали лични имена: Kán¹⁸, Bó, с унг. суфикс, Bód¹⁹ от бег 'племенен вожд', което фигурира в прабългарската канска титла "су-биги"²⁰, Tarján²¹ ~ Тарян²², Турян²³, Корпáлу²⁴, Tárkány²⁵, Тракан²⁶, но може би се крие и в местното име Тутракан. Титлата бан е в местните имена със суфикси Bana, Bánd, Bános²⁷, в посесивни изрази Bánfa 'банско село',²⁸ което съвпада с българския град Банско^{28a}; Bánhida 'бански мост',²⁹ Gyulaj³⁰ отговаря на Дуло³¹, а Bács и Bácsa³² може би са свързани и с българския апелатив "баяч", в които виждам тюркски корен.

Общо, прабългарско наследство представляват прабългарските лични имена в Панония: Buda³³ с вариантите си Boda³⁴, Bóde³⁵, които в Панония са селищни имена, а в България Буда е част на Витоша. Също така е с Bodak, Bodajk³⁶ ~ Будак³⁷, откъдето е в Будачица³⁸, като местност в Рила. Kurd³⁹ е българско ханско име⁴⁰. Attala⁴¹ и в България е селищно име -- Атала⁴². Aba⁴³

влиза в българското местно име Абоба като негова съставна част⁴⁴. В Панония имаме Baján, Bajom, Baj, Baja, Bajcs/a/⁴⁵ като местни имена, а в България от същия корен е Боян като лично име и от него Бояновици като местно име⁴⁶. Но имаме и Bajna в окр. Комаром⁴⁷, което вече е продължение на славянския Бойно и Бойновци⁴⁸. В Панония има Battván⁴⁹, в България като лични и местни имена Батан⁵⁰, Батановци, Батън и др.⁵¹ от същия корен. Пълни съвпадения са в двете страни Beleg⁵² и Белег⁵³, Berénd, Börönd, Berente⁵⁴ и Беренде⁵⁵. В Панония има Bodon⁵⁶ и Bodony⁵⁷, и затова получи същото име българският град Бдин - Видин на унгарски, а коренът е прабългарски. В Панония имаме Csepel⁵⁸, Csepely⁵⁹, а в България Чепеларе⁶⁰ с турско и българско множествено число; с Bucsú⁶¹ свързвам вече славянското Бучино⁶². Kál⁶³, Káld⁶⁴, Kálmán⁶⁵ имаме в Панония, а в България Калиман и Калиманица⁶⁶, които са от унгарски, но личното име Кальо Калчо⁶⁷ няма ли нещо общо с тоя стар корен? Kára, Karád⁶⁸ от корена kara 'черен' са в хармония с Кракра⁶⁹. Kőrmend⁷⁰ и Кермен⁷¹ в България са идентични. Tengeri /1428: Tengeren/⁷² може би има връзка с езическия бог на българите Тенгри⁷³. Вероятно средновековни успоредици са Szentelek, по-старата форма Eszen-telek⁷⁴, в която Есен може да е от Асен. Има в Панония пусто място Sismány-pusztá⁷⁵ и от същото име Siske⁷⁶, като име на извор. Накрая името на окръга Baranya, по-рано Varga⁷⁷ свързвам с българското местно име Буруна и Бурун⁷⁸, и го смятам за прабългарско. Твърде интересно е местното име Gyalán, днес Kisgyalán⁷⁹, което според мене носи името на Петър Делян в прабългарската си форма, от "дилом"^{79а}. Волжско-български имена са Baksa, Ete, Billeg, Hetény, - от волжките преселници⁸⁰.

Най-траен отпечатък са оставили в панонската топонимия българските славяни. Интересен факт е унгарският вариант /по мое мнение/ на Преслав, като Perjászló /окр. Зала/⁸¹, показ-

вайки типичния български звук "е двойно", - особено по старите форми Priazo, Preazlo. Във втората част на името на унгарската столица българският апелатив пещ 'пещера' се превърна в местно име Pest. Това било преведено от германците като Ofen. Но това име първоначално означавало планинската част и то после се е пренесло на другия бряг на града до брода⁸². Паралелно край Pest имаме в Панония и Pécs⁸³, според мене диалектния вариант на 'пещ' от Западна България, - където се срещат местните имена Сухи пещ и Попови пещ.

От старите български титли от византийски произход са запазени като местни имена в окръга Ваш Duka⁸⁴ и Dozmat⁸⁵. Последното положително отговаря на българското местно име Доспат⁸⁶ и произлиза от "деспот" / м. п/.

Личното име от българската славянска княжеска титла се е превърнало в местното име Kenéz 'княз, кнез'⁸⁷, а Kanizsa⁸⁸, Kenese⁸⁹ са вариантите на Кнежа⁹⁰ в България. На две места имаме като местно име Udvarnok⁹¹ от "удворник". Dorog⁹² излиза от "друг" 'въоръжен славянски придружител', и негов вариант с високи гласни е Dörög⁹³ с унгарски суфикс.

Значителна част от панонските местни имена засягат богомилската ерес. Bábolna⁹⁴ и Bábony⁹⁵ по старите си форми Babuna отразявали българското местно име Бабуна⁹⁶. Титлата на богомилски владика "дедец" виждам в Déd⁹⁷, Dedes, Dedus⁹⁸, а неговия заместник "гост"⁹⁹ в местното име Gasztony¹⁰⁰. Имам местно име, отговарящо на българското богомилско местно име Богослов¹⁰¹ в два варианта: Bogyiszló и Bogyoszló¹⁰². Противобогомилско настрояние се вижда по местните имена Bugar-völgy¹⁰³, 'долина на еретик богомил' и Kacorlak¹⁰⁴ 'дом на катар /богомил/'. Palkony¹⁰⁵ пък в окр. Бараня според мене отговаря на българското местно име Павликени¹⁰⁶, а семейното име Pelikán - на попеликан, името на еретиците на Запад^{106a}. Тук споменавам, че имаме като семейно име и Pugris от укорното прилагателно bugris



тово¹⁶⁹, Paty¹⁷⁰ ~ диалектно Пат' от "път" в съставни местни имена¹⁷¹, Peresznye¹⁷² ~ Просена¹⁷³, Polgárdi¹⁷⁴ ~ Полугар¹⁷⁵ с унгарски суфикс, Szécseny¹⁷⁶ - в България Сечени¹⁷⁷ в съставни местни имена, Szeleste¹⁷⁸ /в Трансилвания Szelistye/ ~ Се-лице¹⁷⁹, Tagyon¹⁸⁰ - от областната дума "тугин" 'чужденец'¹⁸¹, Tapolca¹⁸², Топлица¹⁸³, Vázsony¹⁸⁴ ~ Вежен¹⁸⁵, Vének¹⁸⁶ Войник¹⁸⁷, Vinnye¹⁸⁸ ~ Вигнята¹⁸⁹, Zirc¹⁹⁰ ~ Свирците¹⁹¹, Zsédény¹⁹² ~ Жъдан¹⁹³. На края много интересно местно име е Pölöske¹⁹⁴ /зад р. Тиса има и Peleske/, което отговаря на Плешка и Плешка река¹⁹⁵, в първата си форма Plyske просто съвпада с Плиска. Питам се дали и Плиска не трябва да се чете със ш: Плишка.

Поради липса на време няма да се впускам в подробности. При изброяването на имената изтъкнах техните най-важни фонетични свойства, - носовката, българското "е двойно", отразяването на t+j, kt' и d+j.

'простак', пак от "бугер".

От православните български лични имена имаме в Панония доста местни имена. Türje¹⁰⁷ е от Кирил през българските местни имена Курило и Чурил¹⁰⁸. Имената Simon¹⁰⁹, Semjén¹¹⁰, Sömjén¹¹¹, както и Sumony¹¹² са във връзка според мене с местното и личното име Шумен или Шюмен, в което виждам аз старата форма на Симеон. Tihany¹¹³ е от Тихон¹¹⁴. Sopron¹¹⁵ е от Софрон¹¹⁶. Имам и Márkó¹¹⁷, името на фолклорния герой. Българските народни имена тук са станали местни имена: Kámon¹¹⁸ от Камен¹¹⁹, Bozsok¹²⁰ от Божик¹²¹, Derecske¹²² и Dereske¹²³ от Дръчко¹²⁴, Dörgicse¹²⁵ от Драгичо¹²⁶, Döbör¹²⁷ от Добър¹²⁸, Döbrönte¹²⁹ от Добрент¹³⁰, Peremarton¹³¹ от Пере¹³² Мартин^{132a}, Polány¹³³ от Полян¹³⁴, Csorna¹³⁵, Csörnye¹³⁶, Csernye¹³⁷ от Черно и Черньо¹³⁸. Характерно народно име с носовка се крие в местното име Dombóvár¹³⁹ 'крепостта на Дъбо'^{139a}. При тази група местни имена личи най-добре традиционният унгарски начин за употребата на личните имена и в България при старите местни имена /напр., Радомир, Срацимир, Каспичан и др./ и при новите /като Станке Димитров/, не може да се разреши въпроса, кои са ги образували - унгарците или българите. Впрочем ако е имало посесивен суфикс -ъ, той не личи вече по българското име, само евентуално по унгарското, напр., Gasztony /?/.

Местните имена от български апелативи в значителен брой имат свои точни паралели в България, напр., Aracs¹⁴⁰, Arács¹⁴¹, Aracsá¹⁴² ~ Орач, Berzence¹⁴³, Börzönce¹⁴⁴ ~ Брезница, Berzsény¹⁴⁵ ~ Брежане¹⁴⁶, Esztergom¹⁴⁷ ~ Стъргон¹⁴⁸, Csetény¹⁴⁹ ~ Щетините¹⁵⁰, Galambok¹⁵¹ ~ Гълъмбок /дол/ до Солун¹⁵², Garabonc¹⁵³ ~ Гребенец¹⁵⁴, със старите форми Gr̃ñt̃ar̃, gr̃nc̃ear, Gereñcse¹⁵⁵ ~ Грънчер¹⁵⁶, Jágónak¹⁵⁷ - от ягулник¹⁵⁸, а местното име е Ягуля¹⁵⁹, Karornak¹⁶⁰ ~ Копърник /в Албания/¹⁶¹, Keszthely¹⁶² ~ Костел и Кастел¹⁶³, Láng¹⁶⁴ /с носовка/ ~ Лъг, Лонг, Лънг¹⁶⁵, Ozora¹⁶⁶ ~ Езеро¹⁶⁷, Palota¹⁶⁸ ~ Палат, Полат

Бележки:

1. И. Тот. Константин-Кирил и Методий. Превела от унгарски Марта Бур-Марковска. София, 1981, с. 119. Д. Петканова. Константин-Кирил. Денница на славянския род. София, 1983, с. 64--65.
2. Д. Шимони. Панонските българи и формирането на унгарската народност. В сб.: Българо-унгарски културни взаимоотношения. София, 1980, с. 70--83, 82.
3. Kniezsà I. Charakteristik der slavischen Ortsnamen in Ungarn. In: Studia Slavica, 9, Bp., 1963, pp. 27--44, 37.
4. Ст. Младенов. История на българския език. София, 1979, с. 26.
5. К. 561: Sàrbogàrd. 6. М. 100. 7. Bátky Zsigmond: Helynévma-gyarázatok. In: Föld és Ember, 1921: 2, 139. 8. Ördög Ferenc és Végh József: Tonla megye földrajzi nevei. Bp., 1981, 54/136. 8a. Примов, Борислав. Българското народностно име в Западна Европа във връзка с богомилите. Известия на Института за българска история, № 6, 1956. 9. К 81: Balatonboglár, 691: Vértesboglár. 10. К. 101: Belgrád. - Györffy György: István király és műve. Bp., 1977, с. 513--514. 11. БЕР I, София, 1971, 54: блато. 12. К. 80: Baláta-tó Блатото. 13. К 80: Baláca. БЕР, I. 54. Блаци. - М 95: Блаци. 14. К 122. 15. М. 184: Суха река. -- Другояче К 151. 16. М. 221. -- Другояче К 237. 17. М. 224. -- Другояче К 652. 18. К. 312. -- Илч. 238: Кано. 19. К. 124. 20. Бешевлиев, Веселин. Прабългарски епиграфски паметници. София, 1981, 34. 21. К 631. 22. Илч. 478. 23. Пейков, Ив. Село Турян - в борба и победа. Родопски устрем, 12 юли 1984 г. 24. К 77: Ваконукорпány. -- Бешевлиев 141. 25. К 631. 26. Ковачев Н. Българска ономатика. /Наука за собствените имена./ Велико Търново, 1982, 88. 27. К 87--88. - Илч. 63: Бано, Банчо. 28. К 87. 28a. Попов К. Местните имена в Разложко. София, 1979, 20. 29. К 88. 30. К 257. 31. Илч. 187. 32. К 71. 33. К 131--132. - Илч. 91: Будо. 34. К. 113. 35. К 124 другояче. - Ördög --Végh 108/266. - Илч. 91: Будьо, 80: Водьо. 36. К. 338: Kis-bodák, 113. 37. Илч. 91 погрешно. 38. Христофоров А. Искрове-те. Историко-географски очерк. София, 1962, 19--21. 39. К.

366. 40. Симеонов Б.: Курт, Кубрат или Курт Кубрат. В сп.: Български език, 33, 1983, 4: 340--342. 41. К 67 другояче. 42. М 91, 134. 43. К 35. 44. Списък 128. - Симеонов В. Абоба. Прабългарско, а не турско название на Плиска. В сп.: Български език, 29, 1979, 2: 137--139. 45. К 75. 46. Списък 119. 47. К 75. 48. Списък 107. 49. К 589: Szabadbattyán. 50. Илч. 66. 51. М. 91. 52. К. 100. 53. Списък 47: Българ. 54. К. 104--105. 55. М. 89. 56. К 114: Bodonhely. 57. К 572: Siklősbodony. 58. К 160. 59. К 187: Drávacsepely, 441: Nagycsepely. 60. Списък 54. 61. К. 130. 62. М 189 другояче, Списък 37. 63. К 180: Dióskál, 360: Köveskál, 556: Sajtoskál. 64. К 309. 65. К 310. 66. М 129. - Списък 29. 67. Илч. 236 другояче. 68. К. 315--316. 69. М 127. 70. К 258. 71 М 91, 134. 72. К 638. 73. Бешевлиев 52. 74. Данни от проф. Л. Лъоринце. 75. Rásonyi L. Hidak a Dunán. A régi török népek a Dunánál /Мостове над Дунава. Старите тюркски народи при Дунава/. Вр., 1981, 155. 76. К 574 другояче, но М 130 Шишкин град. 77. К 90 другояче. 78. М 198. 79. К 339. 79а. Бюдей, Й. Споменът за Петър Делян в унгарската топонимия. В сп.: Език и литература, 1985, 2: 41--45. 80. Bátky Zsigmond, ibidem. 81. Knieszsa István. A honfoglalás előtti szlávok nyelve a Dunántúlon. /Езикът на славяните в Панония преди основаването на унгарската държава/. В сп.: MTA Nyelv- és Irodalomtudományi Osztályának Közleményei, II, 1--4, 1952, 382, другояче. 82. К 131--132: Вр. 83. К 505 другояче. 84. К 189--190. 85. К 185 другояче. 86. М 130. 87. К 328. 88. К 445: Nagykanizsa. 89. К. 83: Balatonkenese. 90. М 113. 91. К 91: Bárdudvarnok, 716: Zalaudvarnok. 92. К 185, 339: Kisdorog, 442: Nagydorog. 93. К 627: Taliándörögd. 94. К 70. 95. К 71: Bábonygyer. 96. М 171. 97. К 458: Nemesdéd. 98. К 175: Dédestapolcsány, 376: Lendvadedes. 99. БЕР I, 268: гост. 100. К 234. 101. М 171. 102. К 116. 103. Őrdög--Végh 54/135. Примов, Борислав. Бургите. София, 1970. 104. К 307. 105. К 496: Palkonya, 188: Drávapalkonya. 106. М. 171. 106а. Примов, Борислав. За името "попеликани" на еретиците в Западна Европа. Изследвания в чест на

Дечев. София, 1958, 763--777. 107. К 663. 108. М 198 другояче. 109. К 572: Simonfa, Simontornya. 110. К 568: Semjénháza. 111. К 327: Kemenessömjén, 553: Rábasömjén. 112. К 586 другояче. 113. К 642. 114. Илч. 485. 115. К 579--80. 116. Илч. 459. 117. К 407, 118, К 311. 119. Илч. 237. 120. К 124, 81: Balatonbozsok, 153: Csácsbozsok, 497: Palotabozsok. 121. Илч. 80. 122. К 577: Somogydöröcske другояче. 123. К 499: Pápaderecske другояче. 124. Илч. 186. 125. К 187 другояче. 126. Илч. 181. 127. К 186: Döbörhegy. 128. Илч. 176. 129. К 186. 130. Илч. 175. 131. Л 508. 132. Илч. 389. 132а. Илч. 323. 133. К 518. 134. Илч. 402. 135. К 167. 136. К 169: Csörnyeföld. 137. К 77: Vankonycserenye. 138. Илч. 540--541. 139. К 184. 139а Илч. 190. 140. К 577: Somogyaracs. 141. К 81: Balatonarács -- Орач. 142. К 197: Egeraracs. 143. К 107. 144. К 125. 145. К 338: Kisberzsény. 146. М 117. 147. К 209 другояче. 148. В Троянско. 149. К 163 другояче. 150. М 142. 151. К 230 другояче. 152. БЕР 253: гльб. 153. К 233. 154. М 193. 155. Gyóni Mátyás: A magyar nyelv görög feljegyzéses szórványemlékei. /Спорадични унгарски езикови паметници с гръцко писмо/ Вр., 1943, 42: Гривцари. 156. Списък 65. 157. К 297 погрешно. 158. Геров Найдено. Речник на българския език, 5: 606--ягулникъ. 159. М 269. 160. К 445: Nagykarponak. 161. БЕР, 2: 624: копър, Селищев. Славянское нас. 162. К 331. 163. М 152. 164. К 342: Kisláng. 165. М 220. -- Селищев, Ф.М.: Полог и его болгарское население. София, 1929, 116, 317. 166. К 489. 167. Списък 79, 81.-- М 181. 168. К 682: Várpalota. 169. М 34, 159. 170. К 217: Felsőpaty, 360: Kőszegpaty, 533: Rábaty. 171. Попов, Константин. Местни имена в Разложко. София, 1979, 136. 172. К 508. 173. Списък 71. 174. К 519. 175. М 160. 176. К 684: Vasszécsény. 177. Иванов, Йордан Н. Местните имена между Струма и Долна Места. София, 1982, 193. 178. К 602. 179. В Благоевградско. 180. К 625. 181. Романски, Стоян /редактор/. Речник на съвременния български

книжовен език, 3: 440 тугин. 182. К 629. 183. М. 79. 184. К 453: Nagyvázsony, 655: Tótvázsony. 185. М 245. 186. К 688. 187. М 25, 115. 188. Györfy György 181. 189. М 140. 190. К 720. 191. Списък 112, 110. 192. К 724. 193. М. 184. 194. К 523--524, 78? Bakonyörlöske, 414: Mecsekörölöske. 195. Попов Константин. 140.

Съкращения:

БЕР = Български етимологичен речник, 1. /а-3/, София, 1971.
2. /и-крепя/, София, 1979.

Илч = Илчев, Стефан. Речник на личните и фамилни имена у българите. София, 1969.

К = Kiss Lajos. Földrajzi nevek etimológiai szótára /Етимологичен речник на географски имена/. Вр., 1978.

М = Миков, Васил. Произход и значение на имената на нашите градове, села, реки, планини и места. София, 1943.

Списък = Списък на населените места в България. София, 1911.

СРЕДНЕБОЛГАРСКИЙ АПОСТОЛ КОНЦА XV -- НАЧАЛА XVI ВВ.

/о деятельности Иозефа Добровского и его связях с
венгерскими личностями/

Мария Сарваш

В Национальной библиотеке имени Сечени в Отделе рукописей под номером фолио 19 хранится один апостол, который является интересным не только как языковой памятник, но и как памятник истории филологии. Исследование и познание творчества Кирилла и Мефодия начались созданием основы сравнительно-исторического языкознания. Одним из его основателей является Иозеф Добровский. Примечательностью нашего памятника является особенно то, что в нем было найдено одно из его писем, в котором он дал краткий анализ данного памятника, особенно с точки зрения критики текста. Хотя это письмо является известным -- в 1955 г. в журнале *Studia Slavica* оно было опубликовано лингвистом Ласло Дежо¹ -- сам памятник не был описан.

Вернее, в памятнике имеется два письма. Первое письмо было написано Дьердем Рибай, владельцем памятника под заглавием: *Notanda de hos codicase*. Дьердь Рибай -- человек словацкого происхождения, священник в деревне Цинкота, занимался собиранием книг и рукописей. В его библиотеке число славянских книг достигло приблизительно 800².

Когда в 1787 г. его друг, библиотекарь Даниэл Корнидэс в Библиотеке Пештского университета нашел один славянский памятник и показал его Д. Рибай, тот, изучив его, сразу же решил приобрести этот памятник. По мнению Р. Пражака, исследователя международных связей Иозефа Добровского, этим началась многолетняя оживленная переписка Д. Рибай с Иозефом Добровским относительно этого памятника. Великий ученый уже и раньше имел хорошие контакты с любителем и владельцем интересных

книг и рукописей³.

Язык переписки был латинский. В том же, т.е. в 1787 г., Д. Рибай послал памятник И. Добровскому. Ученый вернул его в 1794 г., по всей вероятности, вместе с находящимся теперь в памятнике письмом.

Прежде чем приступить к подробному ознакомлению с письмом и памятником, проследим историю дальнейшей судьбы рукописи. Незадолго до смерти И. Рибай его библиотека была продана, в 1807 г. Миклош Янкович купил все славянские книги и рукописи, правда, вторично -- от Габора Данко Рутткаи. О Миклоше Янковиче следует знать, что он начал собирать венгерские, славянские и немецкие книги и рукописи в 1790 г. Свою первую коллекцию он продал Венгерскому национальному музею в 1832 г. Этот год многими считается и вторым основанием библиотеки⁴.

Апостол-памятник вместе с письмом И. Добровского попал в библиотеку Национального музея, и как часть этой коллекции, в Библиотеку им. Сечени наших дней. Об этом свидетельствует находящийся в Отделе рукописей каталог книг библиотеки Д. Рибай.

Следует также заметить, что Иозеф Добровский имел хорошие контакты и с некоторыми другими личностями тогдашней Венгрии: например, он переписывался и с Миклошем Янковичем и Ференцем Сечени.

Как Ласло Дежо пишет в своей статье в *Studia Slavica*, под влиянием переписки с известным лингвистом, Дьердь Рибай научился многому и стал знатком критики текста. Этим и объясняется его оживленная деятельность в этой области филологии. Но знакомство с нашей рукописью было интересным и полезным и для самого ученого: в это время он намеревался издать критический сборник текста Нового завета /с этой целью он побывал и в России/ и как он пишет в своем письме: "вот это уж пятый памятник, которым я пользовался". По мнению Ласло Дежо, задуманный сборник не был опубликован, таким образом это

письмо И. Добровского и наша рукопись не широко известны и могут считаться новым вкладом в изучение деятельности великого ученого.

Исследуемый нами памятник под заглавием и номером *Asta Apostolorum Cod. Eccl. Sl.* фолио 19 хранится в Отделе рукописей Национальной библиотеки им. Сечени. Он недатированный, написан на бумаге. Фолио, размер его 20х27, в нем 47 тетрадей и 376 листов. Листы памятника нумерованы. В нем двойная нумерация. Ручная является работой или Д. Рибай, или И. Добровского, в то время как печатная нумерация могла появиться после 1832 г., и является признаком принадлежности рукописи библиотеке Венгерского национального музея -- что значит, это -- официальная нумерация. Ручная нумерация написана карандашом и находится в правом верхнем углу листов на стороне a /редко и внизу листа, в середине/. За восьмым листом следует 10, это, по-видимому, ошибка. До листа 96 ошибки в нумерации нет. Номер 97 отсутствует, по всей вероятности, он был отрезан при реставрации памятника. На листе 151 последняя цифра номера также отсутствует -- она была отрезана вместе с оборванным краем листа при реставрации рукописи. Некоторые номера полностью отсутствуют, а другие исправлены самым их писцом. Нумерация закончена номером 376.

Печатная нумерация находится наверху листа в середине или на краю. На множестве листов двойная нумерация, например: 30/29, 31/30. Обнаруживаются также ошибочные номера. Нумерация закончена номером 377/376.

В рукописи 47 тетрадей, в одной тетради 8 листов. Тетради -- хотя и не все -- тоже нумерованные, но здесь уже буквами. Эти номера были проставлены самими писцами или, вернее, одним из них. Анализируя эти буквы, мы приходим к выводу, что они были написаны одним из писцов, который независимо от писца самого текста пронумеровал всю рукопись. Некоторые из этих номеров выцвели, а другие были отрезаны при реставрации. Мес-

тами Рибай или Добровский старались дополнить нумерацию тетрадей.

Рукопись недатированная. В связи с датировкой, перед осмотром самого памятника, мы должны упомянуть об одной записи, которая указывает на время создания памятника. Эта запись, которая упоминается и И. Добровским в его письме, находится на листе н. 253/252 /сторона а/ и состоит из пяти строчек. По записи, рукописью владел Иоанн Пети, который купил ее где-то в Молдавии, Болгарии или Сербии и подарил ее своей церкви, по записи "от имени своего, и детей и родителей", чтобы "все преклонили колени свои перед книгой". Дата дара -- 1539 г. Автор записи старался использовать все место на листе -- там очень много необыкновенных, необщепринятых сокращений, выносов. Писец употреблял много греческих букв. Его орфография неаккуратная и почерк приближается к скорописи. На основе вышесказанного можно предположить, что запись была внесена в памятник позже библейского текста. Этот почерк опытной руки непрофессионального писца, который здесь постарался писать разборчиво.

В связи с записями памятниками можно еще добавить, что там обнаруживается и работа руки Рибай и И. Добровского. Поскольку они анализировали рукопись с точки зрения критики текста, все библейские места пронумерованы. Они ввели в текст и исправления: вписали отсутствующие буквы, повторенные буквы, слоги или слова вычеркнуты.

Приступая к проблеме датировки рукописи, анализ водяных знаков является для нас одним из определяющих факторов. Водяные знаки представляют собой ценные указания на создание памятника⁵. По свидетельству водяных знаков исследуемая нами рукопись была написана в последней трети XV в. Наше предположение аргументируется следующим: в рукописи имеются 5 разных водяных знаков, притом в разном количестве. В самом большом количестве фигурирует *quatre fleur* /четыре цветка/ на 186 лис-

тах /47--207, 228--233, 372--377, 315--331/. В каталоге водяных знаков, составленном Ц. Брикэ, под номером 6685--6690 мы нашли похожие знаки. Самым похожим является знак под номером 6689, который употреблялся в Италии /Неаполь/ в 1448--53 гг. Самый поздний срок его употребления 1453 год. Н.П. Лихачев в своем каталоге показывает пример аналогичного знака от 1431 г. Второй водяной знак -- единорог /unicorn/. Он характеризует 110 листов /34--35, 207--227, 234--305, 307--315/. Этот знак обнаруживается на итальянской бумаге с 1366 до 1589 годов по каталогу Ц. Брикэ. Сравнивая это с данными каталога Н.П. Лихачева, наш знак, по всей вероятности, был употреблен в середине XV в. Мы можем предположить это и потому, что в каталоге В.М. Тромонина похожий знак упоминается в 1450--70 годах. Вот это последнее свидетельство является определяющим относительно времени употребления знака единорога. Третий знак, корона /coronne/, также появляется на итальянской бумаге, по каталогу Ц. Брикэ в 1470--77 годах. Похожие на его примеры -- знаки в нашей рукописи были употреблены на 37 листах. Знак звезды /étoile/ был обнаружен в начале рукописи, на 35 листах. Он чаще всего применялся в Италии в период 1461--1512 годов. По данным каталогов наиболее похожий знак был найден в 1458--61 годах. Водяной знак голова вола /tete de beuf/ может считаться определяющим среди водяных знаков. Нам удалось найти в каталоге Ц. Брикэ тот же самый знак от 1452 года. Этот знак появился раньше на итальянской, а потом на французской бумагах. С палеографической точки зрения значение этого знака состоит именно в том, что он не только похож, но и тождественен -- и в палеографии только знаки этого типа считаются определяющими. Именно этот факт доказывает правильность наших предположений относительно датировки других водяных знаков.

На основе вышесказанного можно установить, что вероятное время написания рукописи -- это последняя треть XV в.

Буквы памятника представляют собой полуустав. Они были сравнены с буквами книги Е.Ф. Карского о палеографии⁶; было обнаружено множество букв, характеризующих среднеболгарский стиль.

Текст легко читается, имеются только некоторые места, которые читаются с трудом. Рассматривая почерки, в памятнике можно наблюдать наличие работы нескольких рук.

Первые четыре тетради были написаны одним писцом. Почерк красивый, разборчивый, свидетельствует о том, что писец его был опытным в своей работе. Буквы соответствуют буквам, считаемым в литературе типично среднеболгарскими. Текст помещается в 20 строках, в одной строке по 19--20 букв. Интересно отметить, что второй писец продолжал работу в середине одного предложения. Сравнивая его с первым, можно заметить, что его буквы более маленькие и тонкие. Почерк устоявшийся, хотя и некрасивый. Текст помещается в 24 строках, в строках по 25--28 букв. Эти данные показывают, что почерк полностью изменился.

Почерк третьего писца еще некрасивее. Его буквы по толщине неодинаковые, и это придает его почерку беспорядочный характер. Некоторые из букв имеют наклон вправо и влево. От 34/33 до 36/35 листа второй и третий писцы работали попеременно, к тому же и на одной и той же странице. С 35/36 листа вновь наблюдается новый почерк -- 22 строка и в строке 25--30 букв. Сравнивая его почерк с первым, можно установить, что буквы здесь более тонкие и маленькие, он пишет текст на одной странице большим объемом. На листе н. 45/44 снова появляется почерк первого писца и он остается преобладающим до листа н. 332/331. Почерк преобладающий, но не исключительный. 70 % всего текста свидетельствует о его работе, но на некоторых страницах вновь появляется почерк третьего писца, и на нескольких полустраницах и в строках пишет и не знакомая до сих пор рука. А остальные 20 % этих страниц 300 написаны одной

рукой. Этот почерк очень красивый, разборчивый, буквы прямые, одинаковые по размеру -- почерк напоминает первый. Но имеются характерные различия в начертании букв, сами буквы не так толсты, как у первого писца. На листе н. 332/331 возвращается знакомый почерк второго писца, конечная часть рукописи написана его рукой.

Продолжая палеографический анализ рукописи, мы должны сказать несколько слов о ее украшении.

Текст был написан черными и красными чернилами. Красными чернилами пользовались при украшении памятника. Началки /инициалы/, заставки и вязь были написаны, нарисованы этой краской. Инициалы являются простыми, малоукрашенными. Их размер колеблется -- иногда они в 2--3 раза выше строчных букв, а в других случаях не превышают их. Заставки разделяют отдельные библейские места -- а также сказания от библейского текста.

Сравнивая наши данные с образцами Е.Ф. Карского⁷ и М. Стоянова⁸, можно установить, что стиль инициалов, заставок и вязей соответствует балканскому стилю.

Переплет рукописи кожаный, украшение его тоже балканского стиля. Кожа покрывает деревянную доску. На переплете следы отсутствующей застежки. На внутренних сторонах досок записи, -- они требуют своего дальнейшего исследования.

В начале и в конце рукописи печати и экслибрис. Там находится печать и экслибрис Королевского венгерского национального музея и гербовая печать Миклоша Янковича.

Что касается содержания рукописи, то по составу она соответствует традициям апостолов⁹, так как кроме деяний и посланий апостолов в нем собраны антифоны по праздникам и по дням святых, там включены и месяцеслов и показатель апостольских чтений. Сам текст неполный. Как это установлено И. Добровским, и Д. Рибай, текст начинается с части 9 первой главы деяний апостолов. Отсутствуют еще части 6, 7, 8 главы 24, и т.д. А что касается посланий, то там тоже имеются неполности.

Отсутствуют, например, часть 13 главы 12, части 17, 18 главы 15 и т.д. В рукописи сравнительно много таких незначительных отсутствий.

В своем письме И. Добровский касается и некоторых языковых особенностей рукописи. Он интересовался употреблением юсов.

Поскольку при кратком описании рукописи детальный анализ языка памятника не является нашей целью, мы тоже считали целесообразным остановиться на таком определяющем графическом моменте.

Своеобразная среднеболгарская замена букв ѡ и ѡ, которая, по мнению К. Мирчева¹⁰, отражает ассимиляцию гласных, обозначаемых буквами ѡ и ѡ, является характерной для всей рукописи. После ж, ш, шт, жа вместо ѡ пишется ѡ, и после р, л, н и губных вместо ѡ употребляется ѡ.

Например, у первого писца:

Аст. 1, 12, 1a_{12,13} тогда възвратишъ сѧ
от горы нарицаемъ ѡ елешъ

Аст. 1, 6 5a₁₂ своимъ ѡзыкомъ глаголюхъ имъ

Аст. III. 22 11a₉ ѡ вратиѧ вашѧ

Второй писец пишет:

Аст. 10,5 34/33a₂₃ възъидошъ на память

Примеры третьего писца:

Аст. 10,1 33/32f_{9,10} и мнози вѣровашъ

Аст. 10,44 36/35b₄ еще глаголю петрову

Четвертый писец пишет:

Аст. 10,9 37/36b₉ придошъ же съ мною

У пятого также:

250a₂₀ не прѣвзъношъ сѧ.

Все эти примеры свидетельствуют о среднеболгарском характере рукописи.

Другая решающая графическая особенность языка рукописи -- это употребление редуцированных.

Наша рукопись -- двуеровый памятник, в нем употребляются и з и ь. Их правила применения заключаются в следующем:

в конце слова и строки -- за исключением некоторых повторяющихся случаев, как например, нарш^аз, ѣз, петръ -- всегда стоит ь; в конце строки з пишется только в этимологически правильных позициях. Что касается ь, то этот знак в слабых позициях внутри слова не встречается.

Сочетания сз, нз, вз разные формы взс-, л, р+з всегда пишутся с з.

Именно такое употребление редуцированных характеризует орфографию всех писцов рукописи. Отклонения же, которые все-таки существуют в памятнике, объясняются различиями в их образовании.

После детального анализа памятника, наряду с другими свидетельствами, вышеприведенные данные могут считаться определяющими в отношении места написания рукописи.

Вот краткое описание рукописного памятника-апостола конца XV и, возможно, начала XVI веков. При полном описании рукописи в будущем мы стараемся дать всеобщий анализ ее фонетических, морфологических и синтаксических особенностей и, таким образом, дать более обоснованную датировку. Наше предположение, полученное в основном на основе палеографического анализа рукописи, а именно, что она была написана в конце XV, в начале XVI вв., соответствует мнению И. Добровского, который в одном письме к Д. Рибай писал следующее: "Ваша рукопись древнее, чем рукописи, написанные непосредственно до появления первых печатных книг".

Примечания

1. Studia Slavica. k955, t. 1, fasciculis 4, pp. 415--419.
2. Fried István. Ribay György és Sopron. Soproni Szemle. 1965/2, pp. 180--184.
3. Pražak Richard. J. Dobrovsky kapcsolatai Jankovics M-sal és Széchényi Ferencceel. Fil.Közl. 1962. dec. /3--4, pp. 315--373.
4. Berlasz Jenő. Jankovics M. könyvtári gyűjteményének kialakulása... /1776--1846/, OSZK évkönyv, 1970--71. Bp., 1973, pp. 52--123.
5. C.M. Briquet. Les Filigranes Dictionnaire historique des marques du papier, 2. éd. Leipzig, 1923; E.J. Labarre. Dictionary and Encyclopaedia os Paper and Papermaking, Amsterdam, 1937--1952; Н.П. Михачев. Палеографическое значение бумажных водяных знаков. СПб., 1899.
6. Е.Ф. Карский. Славянская кирилловская палеография. Л., 1928, с. 78--101.
7. Там же, с. 180--197.
8. М. Стоянов. Украса на славянските ръкописи в България. София, 1973.
9. Е.Ф. Карский. Указ. соч., с. 257--261.
10. Кирилл Мирчев. Историческа граматика на българския език. София, 1985, с. 104.

ОБ ОДНОМ МАЛОИССЛЕДОВАННОМ ПАМЯТНИКЕ СРЕДНЕБОЛГАРСКОЙ
ПИСЬМЕННОСТИ

Габор Балаж

Настоящая работа посвящена языковому анализу отрывка из Драгановой минеи под названием "Служба Мефодию" /в дальнейшем -- СМ/. Драганова минея -- среднеболгарский памятник, отнесенный большинством исследователей к XIII веку, в то время как К. Мирчев в ней видит произведение XIV века¹. Она содержит в себе целый ряд служб болгарским святым, и является весьма ценным памятником, но, к сожалению, лингвистически малоисследованным. Драганова минея, хранящаяся большей частью в Зографском монастыре, до сих пор не была издана целиком, лишь отдельные ее части вышли в свет благодаря В. Григоровичу, Л. Успенскому, архимандриту Леониду, И.И. Срезневскому, А.И. Александрову, А.И. Соболевскому и др.² Некоторые из служб -- наряду с припиской писца Драгана -- опубликованы и болгарским ученым Й. Ивановым в его книге "Български старини из Македонија" -- службы Кириллу философу, брату его Мефодию, Ивану Рилскому, царю Петру и Петке Тырновской³.

Объектом нашего анализа послужит Служба Мефодию по изданию А.И. Александрова⁴. /Это издание, между прочим, легло в основу и вышеуказанного издания Й. Иванова/ Рукопись СМ -- шесть листов, вырванных из минеи -- теперь находится в Русике, на Афоне. Данная служба выделяется своим содержанием, поскольку в ней обнаруживаются ценные данные о личной жизни славянского апостола. Из этого памятника мы узнаем, например, что Мефодий был женат и у него были дети:

Оставивъ ро^А и шество подроу[жи]е и дѣти. Сѣе дунтелго
въ поустыни и зволи съ стѣми шѣи ж и прѣславне. 4а

В связи с этим СМ упоминается и в книге Е. Георгиева⁵. С лингвистической точки зрения, однако, памятник является практиче-

ски неисследованным. Такое обстоятельство послужило нам толчком для проведения системного анализа, результаты которого мы попытаемся подытожить ниже.

Поскольку рукопись службы или какие-либо фотокопии ее оказались недоступными для нас, в ее палеографическом описании нам следует ограничиться изложением графических особенностей, выявленных по вышеуказанному изданию Александрова.

При рассмотрении графики СМ обращают на себя внимание следующие особенности:

1/ из йотированных букв встречаются только го и га, а вместо гв, гд, гж употребляются е, а, ж или ё, я /после гласных/;

2/ вместо ѣ пишется ѣ /единственное исключение: сѣѣмъ / 204, 5/;

3/ употребляются буквы ш, ѳ, ї.

Фонетическая характеристика СМ

Начнем свои наблюдения с редуцированных гласных. В памятнике употребляется как ѣ, так и ѣ, однако они ставятся писцом крайне непоследовательно. На месте ѣ в 22 случаях встречается ѣ, а вместо ѣ пишется ѣ 7 раз. Такое явление весьма характерно для среднеболгарских памятников, так как в языке их писцов редуцированных гласных уже не было. Этим объясняется и факт, что ѣ и ѣ, находившиеся в слабой позиции, опускаются -- по нашему подсчету -- в 80 случаях, а на их месте ставятся надстрочные знаки ` , ^ , ' в 14 случаях. На месте тех редуцированных, которые были в сильной позиции, в рукописи часто встречаем гласные полного образования, особенно при ѣ, причем как в суффиксах, так и в корнях: прѣмъ 204, 11; авѣрѣ /так! / 204, 21; зачѣньши 205, 28; шрѣльскѣи 205, 35--36 и т.д. В тексте СМ есть всего три случая, когда заднеязычный ѣ находился в сильной позиции, но его переход в о обозначается на пись-

ме только один раз: лѣвовиѣ 206, 14, а в остальных двух случаях пишется ѣ, ѣ: вѣ, плѣщама 207, 13; сѣнѣ 204, 13.

Именно из-за этих многочисленных примеров вокализации редуцированных Й. Иванов и К. Мирчев считают, что Драганова минея была написана в юго-западной Болгарии. Что касается анализируемого отрывка из минеи, в нем единичный пример перехода ѣ > о в суффиксе -ѣв-, при сохранении буквы ѣ в корнях не дает нам права говорить о памятнике югозападного происхождения, ведь современные примеры из северо-восточной Болгарии типа бисер, /до/шел, праведен, днес, подобен⁶, с одной стороны, и четвърток, петок, какоф, такоф, дубитук и др.⁷, с другой, свидетельствуют о том, что переходы ѣ > е и ѣ > о произошли и на востоке, хотя в более умеренном виде.

Другой, не менее характерной чертой СМ является и так называемое "среднеболгарское смещение юсов". На месте ѣ довольно часто пишется ѣ, и наоборот, однако их употребление все-таки является систематизированным. В начале слова, после гласных и после твердых согласных всегда ставится ѣ: ѣзыку 204, 2; настоѣща 204, 11; приѣтъ 205, 9; стаѣша /вм. сѣтаѣша/ 204, 4; почитаѣша /вм. почитаѣща/ 205, 19; дѣца /вм. дѣцаѣ/ 207, 13 и т.д., в то время как после мягких согласных встречаем ѣ: коѣваща сѣ /вм. коѣваѣща сѣ/ 205, 14; мола ти сѣ /вм. молаѣ/ 205, 28 и 207, 6; слаѣ 206, 4; праѣ /вм. праѣѣ/ 207, 18 и т.д. Подобная картина характерна для множества среднеболгарских памятников, независимо от их географической принадлежности⁸. Интересно, однако, что союз нѣ в СМ фигурирует везде в форме нѣ. Самый ранний пример на исключительное употребление нѣ -- это Енинский апостол, что позволяет нам считать, что данное явление -- восточноболгарского происхождения. По мнению К. Мирчева, форма нѣ происходит из сдвоенного +нѣнѣ в результате возникновения т.наз. вторичной назальности⁹.

Буква ѣ в СМ стоит на своем этимологически правильном месте, исключение составляет только слово нѣнѣ, которое пишется нинѣ 205, 20 и нѣнѣ 207, 21, вероятно, под влиянием переднеязычного гласного в следующем слогѣ. На такое ассимилятивное влияние есть примеры из самых ранних памятников древнеболгарского языка. Поскольку различие ѣ и и в памятниках сохраняется не позже, чем до XIII века, его последовательное обозначение в СМ связывает памятник скорее с XIII, нежели с XIV веком.

Заслуживает внимания употребление буквы ѣ. Она ни в одном случае не заменяется другими буквами, однако часто стоит на месте на, указывая на перегласовку гласного под влиянием предыдущего мягкого согласного звука. В СМ на месте на пишется ѣ после мягкого л', р', н', м': ѣучитель 204, 1; 205, 17; 205, 24; ѣродитель 204, 10; ѣвсхваля 204, 25; ѣръ 206, 10; ѣпастырь 206, 14; 206, 17--18; ѣпросвѣщенъ /им.п. ед.ч. ж.р./ 207, 16; ѣземь /вм. земля/ 205, 22; 206, 25; 207, 15 и др. В других условиях употребляются буквы на, ѣ /после и, ї и в начале слов: ѣвсиѣвши 206, 2; ѣако 204, 16; 206, 7, 11, 14, 27--28, 31; 207, 5 и др./, ѣ /после а: ѣшка'анный 205, 12; ѣвѣрна'а 206, 13; ѣпохвална'а 206, 19 и др./, ѣ: ѣап'ла 205, 30; ѣандронїна 205, 30; или ѣ: ѣмѣодїа 204, 1; 205, 7; 205, 17; ѣспенїа 204, 20; ѣтворца 206, 1; ѣща 204, 1; ѣпоѣща 207, 7; ѣприше'а 207, 12 и др. Употребление ѣ вместо на после палатальных согласных характеризовало первоначально юговосточные диалекты, откуда оно распространилось и на северо-восточные. По словам К. Мирчева: "Прегласът на 'А през среднобългарската епоха е престанал да бъде характерна особеност само на югоизточните говори... Той се е разпрострял и на североизток. Процесите намират много ясно отражение и в по-късните паметници, писани на източен диалект". /Ист. на бълг. ез., с. 133/. На основании примеров на замену на посредством ѣ и на употребление юсов, можно заключить, что в языке СМ мягки-

ми были согласные л, р, н, м, а шипящие ш, щ и ц уже отвердели /ср. еще: щѣ 204, 11; 204, 23; щѣ 205, 1; творца 206, 1/. Написание уодѣсь 204, 15 свидетельствует о мягком произношении звука у'.

Эпентетичное л' в СМ не ставится последовательно, оно чаще опускается: земѣ 205, 22; 206, 25; 207, 15; кольбаща сѧ 205, 14; но: прославѣѣ 204, 26; прославѣѣмъ 207, 10 и т.д.

В склонении сложных прилагательных и причастий, а также в спряжении глаголов часто встречаем стяженные формы. Наряду с 9 нестяженными окончаниями употребляется 22 стяженных типа: прѣовнаго 204, 1; словѣньскому 204, 1; сѣымъ 204, 5; многыѣ 204, 22; сѣыми 205, 1; словѣше 204, 9; испыташе 204, 11 и др.

Кроме вышеуказанных фонетических явлений заслуживают внимания и встречающиеся в СМ случаи ассимиляции /здарава 207, 10; исчистыѣ 206, 11-12; вѣстѣне 205, 28/ и диссимиляции /панонѣна 206, 17; 206, 24/.

Морфологические и синтаксические особенности

В области склонения обращает на себя внимание характерное для среднеболгарских памятников смешение окончаний. Некоторые из непоследовательностей СМ уже широко встречаются в древнейших памятниках, как напр., род.п. мн.ч. грѣховъ вм. грѣхъ /204, 18, 22; 206, 8; 207, 23/, наряду с правильным грѣхъ /205, 2/, а другие представляют собой типичную среднеболгарскую черту: твор.п. мн.ч. слѣвасе 205, 4--5 вм. словесы, род.п. ед.ч. паноньскѣ 205, 32 вм. паноньскѣа, им.п. мн.ч. свѣдаши 206, 18 вм. свѣдаше, им.п. дв.ч. схран'ше 207, 20 вм. схранѣша. Кроме последнего примера формы двойственного числа в памятнике употребляются правильно и последовательно. Приведенные примеры указывают на уже начатый в устном живом языке писца процесс утраты падежей, а конструкция въ

сѣмъ книги влѣтъ гѣ 204, 7--8 /вм. сѣиныхъ книгахъ/ представляет собой смешение местного и винительного падежей при предложе въ, встречающееся в древнеболгарских памятниках и свидетельствующее о постепенном переходе в народном языке винительного падежа в общую форму¹⁰.

В СМ, однако, нет примеров ни на конструкцию НА + вин.п. в значении дательного падежа, ни на аналитическое образование степеней сравнения прилагательных, ни на будущее время нового типа /хотѣти + инфинитив/, ни на употребление постпозитивного артикля.

Примененное употребление кратких энклитических форм личных местоимений с посессивной функцией является обыкновенным явлением в СМ: сѣиѣ ти /204, 20/, сѣго ти оученика /204, 23/, млѣвами си /205, 34, 37/, шунсти мл своѣѣ си мл^стиѣ /205, 27/ и др. Последний пример заслуживает особого внимания, поскольку здесь употребляется полная форма возвратного местоимения свои вместе с его краткой формой /сдвоение объекта/. Такое явление из памятников древнеболгарского языка засвидетельствовано только в Супрасльской рукописи, т.е. оно имеет, по-видимому, восточноболгарский характер¹¹.

Лексика СМ

Анализ лексических особенностей СМ интересен тем, что он помогает в определении диалектной принадлежности памятника. Большинство слов, встречающихся в СМ, является общей лексикой, которая употребляется уже в древнейших памятниках. Наряду с такими, общеизвестными словами, однако, в исследуемом памятнике есть и такие, которые не в одинаковой мере распространены в других рукописях. Слово храбъръ /206, 28/, например, в старых памятниках имеет корень хравъръ-, и только в Супрасльской рукописи обнаруживается хравьръ-, к которому восходит и храбер. Слово искѹса /207, 24/ также не имеет соответствий в других рукописях -- кроме Супрасльской. А ряд

слов, встречающихся в СМ не употребляется в древнеболгарских памятниках, за исключением единственного Енинского апостола¹²: кадилнице /205, 13/, нж /см. выше/, вѣодѣхновенны'ж /205, 19--20/, вѣоневѣсто /206, 33--34/, многоче^сно /206, 20/. Как известно, Супрасльская рукопись и Енинский апостол -- памятники восточноболгарского происхождения. Такое обстоятельство указывает на то, что оригинал СМ был написан в Восточной Болгарии.

Заключение

Результаты анализа СМ позволяют подвести следующие итоги. СМ -- или оригинал его -- памятник среднеболгарского языка, возникший в восточной, вероятно, в северо-восточной диалектной области Болгарии. Доказательством этого тезиса послужили: а/ ограниченный переход з>о; б/ почти исключительное употребление буквы ѣ вм. ѣ /ср. Гьльбов, с. 122/; в/ последовательная замена на буквой ѣ в известных условиях; г/ употребление конструкции типа свои си; д/ лексические параллели с Супрасльской рукописью и Енинским апостолом.

О датировке памятника труднее сказать что-либо положительное. На основании палеографических особенностей Й. Иванов относит СМ к XIII в. Среди фонетических, морфологических или синтаксических черт нет ни одной, которая не встречалась бы в других памятниках, возникших до XIII в. Некоторые характерные особенности памятников XIV века и более позднего времени, однако, совсем отсутствуют в СМ /смещение ѣ и и, аналитическое образование степеней сравнения прилагательных, будущее время нового типа, постпозитивный артикль и др./. Таким образом СМ -- по всей вероятности -- памятник XIII в.

Примечания

1. К. Мирчев. Историческа граматика на българския език³. София, 1978, с. 23.
2. Й. Иванов. Български старини из Македония. Фототипно изд. София, 1970, с. 473--474.
3. Там же, с. 296--305, 359--367, 387--390, 424--431.
4. Русский филологический вѣстникъ, изд. под редакцией А.И. Смирнова, т. XXIX, с. 204--207. /1893 г./
- 4а Там же, с. 204, 26--205, 1.
5. Е. Георгиев. Основи на славистиката и българистиката, София, 1979, с. 236.
6. И. Гълъбов. Старобългарски език с увод в славянското езиковедно знание, ч. I, София, 1980, с. 62.
7. С. Младенов. История на българския език. София, 1979, с. 110.
8. К. Мирчев. Указ. соч., с. 114.
9. Там же, с. 117.
10. К. Мирчев. За хронологията на основните балканизми в българския език. Български език, 1966, кн. 4, с. 288.
11. Там же, с. 285: "...удвояването на личните възвратни и на притежателните възвратни местоимения се явява почти единствено в Супрасълския сборник, който има източнобългарски произход".
12. К. Мирчев, Х. Кодов. Енински апостол. Старобългарски паметник от XI век. София, 1965, с. 222--223.

ВОПРОСЫ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ КИРИЛЛА И МЕФОДИЯ В
ВУЗОВСКИХ УЧЕБНИКАХ ДЛЯ ВЕНГЕРСКИХ СТУДЕНТОВ

Хедвиг Шуйок

Цель настоящей работы -- дать картину того, в какой мере бывшие и нынешние студенты-филологи могут познакомиться с работой солунских братьев; дадут ли вузовские учебники и пособия -- помимо описания их жизненного пути -- и анализ их деятельности.

В университетах -- насколько нам известно -- на всех славянских отделениях старославянский язык является обязательной дисциплиной, таким образом, с проблематикой Кирилла и Мефодия студенты знакомятся по учебнику авторов Э. Балецки и А. Холлоша¹.

Учебник на нескольких страницах рассматривает условия возникновения старославянского языка и в рамках этого вскрывает причины создания славянских азбук, раскрывает тогдашние политические и церковные отношения Паннонии и Моравии, стремления Византии, и в зеркале этого изображает деятельность славянских апостолов на территории средневосточной Европы.

Благодаря многогранному анализу студенты получают представление о том, почему создание славянской письменности оказалось необходимым, какие человеческие качества помогли этим двум просветителям выполнить задачу, позднее имеющую столь огромное значение в жизни славянских народов.

Эта глава наряду с жизнеописанием миссионеров касается и популярности старославянской литургии; среди славян этот язык в силу своего демократизма стал все более укрепляться.

Для филологических факультетов в шестидесятые годы существовало единое пособие "Славянские народы и славянские языки" под редакцией Б. Шулана.² В первой части, написанной историком Нидерхаузером, одна глава посвящена сложению славянских государств. Параллельно с описанием формирования чешского государ-

ства исследователь подробно рассказывает не только о моравской миссии двух братьев, но и касается арабского /851/ и хазарского /859/ посольства Кирилла. Здесь-то он и делает предположение о том, что Кирилл создал азбуку не в 862 году -- после прибытия в Византию послов Ростислава, как об этом упоминает большинство пособий -- а эта идея созрела в нем еще в пятидесяти годах. Это предположение логично и потому, что одного года для сложения азбуки и подготовки переводов было бы недостаточно, а в 863 году братья уже прибыли в Велеград.

Автор последовательно раскрывает внешние и внутренние политические отношения Моравии, однако анализ этого положения не является самоцелью, но призван для того, чтобы показать причинно-следственные взаимосвязи судьбы двух братьев.

С нашей точки зрения очень важной является и вторая часть, написанная археологом А. Ч.Шош. В главе "Славянское население Венгрии в IX веке" она пишет о Коцеле, паннонском князе, и о его княжении. Здесь подчеркивается не жизнедеятельность братьев; миссия служит лишь фоном, на котором изображено княжество Коцеля, но все же, наряду с этим, вырисовываются контуры трудов миссии. Паннонское прибывание -- это не просто этап миссии, ее значение усиливается и тем, что во дворе Коцеля должен был решиться вопрос о том, к римской или к византийской вере приспосаблиется их деятельность.

А. Ч.Шош сравнивает данные западных летописей, житий Константина и Мефодия и так называемой Итальянской легенды со своими взглядами и взглядами зарубежных исследователей и затем с микрофилологической точностью показывает состояние Паннонии и Моравии. Она предпринимает попытку с разных аспектов осветить политические шаги Коцеля, ищет ответ на вопрос -- почему Коцель поддерживал и в материальном отношении литургическую и культурную деятельность, рискуя и своим политическим положением.

В пединститутах для студентов, изучающих славянские языки,

нет единого пособия; студенты русского, словацкого и сербохорватского отделений занимаются по своим учебникам истории языка.

Студенты-русисты в недалеком прошлом, с 1964 по 1975 годы знакомились с вопросом по пособию Й. Бихари³.

В главе "Славянская письменность" автор освещает не только жизненный путь братьев, но и исторический фон и философию того времени. Византия не придерживалась строго принципу триглоссии; мирилась с местными языками и этим самым показала свою лояльность в противоположность римской церкви. Способность просветителей к выполнению задачи проявляется не только в том, что они создали такую современную азбуку, которая превосходит готическую азбуку епископа Вульфила /мнение Якубинского/, но и в том, что они добились у латинской церкви отказа от принципа триглоссии, и она канонизировала славянскую литургию.

После смерти брата Мефодий один продолжал учение, и ему пришлось вступить в борьбу не только с изменившимися условиями в Моравии, но и из-за его римских поездок -- он настроил против себя и константинопольского патриарха. В последние годы, ослабев от баварского плена, он должен был работать между двух огней. Тот факт, что Мефодий в таких неблагоприятных условиях продолжал свою миссию, отражает не только веру в свою работу, но и его позитивное отношение к славянам.

С 1976 года в пединститутах студенты-русисты занимаются по книге Й. Бихари и И. Х.Тота⁴.

То, что касается проблематики Кирилла и Мефодия, автор этой главы /И. Х.Тот/ коротко описывает средневосточноевропейское положение и в ходе изображения жизненного пути просветителей выделяет новый момент. В соответствии с новыми изысканиями Э. Георгиева, Кирилл и Мефодий уже раньше, среди болгар, проводили миссию, то есть не только их солунское происхождение и владение славянским языком определили их на эту миссию, но и их опыт, приобретенный среди болгарских славян.

Студенты сербохорватского отделения изучают этот вопрос по книге И. Мокутера "История древней сербской и хорватской литературы"⁵. Пособие упоминает обо всех вышеназванных событиях, однако -- поскольку речь идет о сербохорватском языке -- особое внимание уделяет последователям Мефодия, которые вынуждены были покинуть Моравию и найти убежище в Хорватии. В приморской Хорватии в нинском епископстве в конце IX в. прибывшие сюда ученики ввели в оборот старославянский язык и глаголицу.

В течение средних веков хорватские правящие круги притягивались скорее римской церковью, а славянская вера досталась более бедным. В повседневном употреблении была глаголица у горожан; в Далматии, Истрии и на острове Крк сохранилось много каменных плит с глаголической надписью.

В эпоху реформации реформаторы Антун Далматин и Стипан Конзул перевод "Святого писания" для бедняцкого слоя выполнили не с латинской, а глаголической азбукой.

Студенты словацкого отделения сегедского пединститута знакомятся с учительской деятельностью славянских апостолов в рамках истории словацкой литературы⁶. Помимо основного изложения работы Кирилла и Мефодия, в пособии пишется и о том, какое значение придавали Кириллу и Мефодию некоторые словацкие литераторы в течение прошлых веков. Братьев они считали словацкими писателями, национальными героями; эта идея коренится в идеале так называемого "национального возрождения" формировавшейся буржуазии. Их культ в руках рождающейся буржуазии явился оружием в борьбе против феодализма за национальную свободу.

Стоит отметить, как по-разному изображают некоторые словацкие писатели прошлого века Великоморавскую империю и в ней деятельность Кирилла и Мефодия в духе политической и национальной платформы их времени.

Образ греческих верослужителей как с идеологической, так и с национальной точки зрения играет значительную роль в ис-

торическом и литературном развитии словацкого народа -- подчеркивает автор пособия Л. Сиклаи; однако этот образ не лишен преувеличенных романтических представлений.

Не только студенты-слависты могут встретиться с проблематикой возникновения славянской письменности; эту тему затрагивают и пособия по истории, особенно те, которые рассматривают формирование и историю отдельных славянских государств.

В учебнике Э. Арато⁷ /"История Чехословакии"/ подчеркивается, что Кирилл и Мефодий посредством своей миссии связывали Моравию с чрезвычайно развитыми византийскими культурными центрами. Тот же Арато /в соавторстве с Перени/⁸ написал "Историю Югославии", которая также занимается -- хотя и кратко -- появлением старославянской литургии в Далматии.

Учебник И. Перени и И. Долманеш⁹, хотя и не упоминает имен братьев, важным политическим шагом считает принятие христианства, введение понятного народу старославянского языка в богослужение. После крещения Руси европейские государства признают равноправным киевских князей по отношению к себе.

Кратко касается этой темы "История Венгрии" под редакцией Элекеш-Ледерер-Секей¹⁰ в главе "Обетование родины".

Данный вопрос более глубоко изучается в университетском учебном пособии "История Венгрии с 895 г. до 1301 г."¹¹. Автор /Д. Кришто/, среди прочего, выделяет и оценивает данное, согласно которому епископ Мефодий на дунайских территориях встретился с венгерским королем. Ранние исследования эту встречу датируют 822 г. за пределами Карпатского бассейна, а новые -- 884 г. к среднему течению Дуная, т.е. в пределах Карпатского бассейна.

Учебное пособие педагогических институтов "Всемирная история"¹² подчеркивает влияние деятельности славянских апостолов и на последующие столетия.

После смерти Мефодия его изгнанных из Моравии учеников в Болгарии принял уже окрещенный Борис. При его, а позднее при дворе его сына Симеона развивалась далее славянская пись-

менность, здесь и родилась вслед за глаголицей кириллица.

Правда, присоединение к ортодоксальной церкви, создание собственной славянской письменности изолировало болгар от западной культурной сферы, однако в течение долгих столетий османско-турецкого рабства славянская церковь способствовала сохранению самосознания болгар и в сильной мере препятствовала ассимиляции с турецким народом.

Подведем итоги. Как видно из нашего небольшого обзора, большая часть упомянутых учебников глубоко и по существу изучает значение деятельности Кирилла и Мефодия, которое оказало воздействие и в дальнейшем.

Эти пособия дают не схематическое изображение событий, но посредством ознакомления с историческим фоном освещают общественно-политические отношения эпохи.

Таким образом становится понятным, что несмотря на непродолжительную в историческом масштабе миссию Кирилла и Мефодия, ее влияние неопределимо. IX в. породил выдающихся деятелей, которые благодаря своей образованности, душевному богатству сполна могли выполнить свою задачу.

Вышеупомянутые учебники -- знакомя нас и с философским мышлением той эпохи -- вместе с тем убеждают нас в современности и демократизме, стоящих на уровне того времени, трудов славянских просветителей.

Примечания

1. Balczyk Emil -- Hollós Attila. Ószláv nyelv. Bp., 1968.
2. Sulán Béla /red./. Szláv népek és nyelvek. Bp., 1967.
3. Bihari József. Bevezetés a russzisztikába. Bp., 1964.
4. Bihari József -- H.Tóth Imre. Bevezetés a russzisztikába. Bp., 1976; 1982.
5. Mokuter Iván. Istorija starije srpske i hrvatske knjizevnosti. Bp., 1975.
6. Sziklai László. Dejiny slovenskej literatury. Bp., 1982.
7. Arató Endre. Csehszlovákia története. Bp., 1955.
8. Arató Endre -- Perényi József. Jugoszlávia története. Bp., 1964.
9. Perényi József -- Dolmányos István. A Szovjetunió története I. /Oroszország története 1917-ig/. Bp., 1958.
10. Elekes L. -- Lederer Emma -- Székely Gyula. Magyarország története I. Bp., 1965.
11. Kristó Gyula. Magyarország története 895--1301; Bp., 1984.
12. Kováts Zoltán. Egyetemes történelem 476--1492. Bp., 1983.

BIBLIOGRÁFIA A CIRILL-METÓD-KÉRDÉS KUTATÁSÁHOZ MAGYARORSZÁGON
/1985-ig/

К БИБЛИОГРАФИИ ИЗУЧЕНИЯ ДЕЛА КИРИЛЛА И МЕФОДИЯ
В ВЕНГРИИ ДО 1985 Г.

Илона Х. Тот

1. Asbóth Oszkár: Szláv jövevényszavaink, I. Bp. 1907. 7-9..
Metód találkozása a magyar királlyal nem tekinthető a magyar-bolgár kapcsolatok kezdetének.
2. Bakay Kornél: A magyar államalapítás. Bp. 1978. 133. l..
A szláv apostolok találkozásai a magyarokkal.
3. Balczyk Emil-Hollós Attila: Ószláv nyelv. Bp. 1968. 16-20. l..
u.o.: 2. kiadás 1980. H. Tóth Imre: Rec. In: Studia Slavica. 1969. 15., 156-159. l..
Konstantin és Metód életének és tevékenységének részletes elemzése a Pannoniai-legendák alapján.
4. Balics Lajos: A kereszténység története hazánk mai területén a magyarok letelepedéséig. Bp. 1901. 261-286. l..
Cirill és Metód tevékenysége a morva-szlávoknál ellensúlyozta a latin nyelvű egyházi befolyást.
5. Bárczy Géza: A magyar szókincs eredete. 2. bővített kiadás. Bp. 1958. 82. l..
Az ószláv nyelv bolgár nyelvtípusú, az egyházi szláv pedig bolgár alapú nyelv.
6. Bél Mátyás: Előszó Pável Doležal Cseh-szláv nyelvtanához. Pozsony, 1746. In: Bél Mátyás: Hungáriából Magyarország felé. Bp. 1984. 311. 316-137. l..
Cirill a Szentírást és a lét igazságait bolgár nyelven fejtette ki, melynek ismeretére Cirill Konstantinápolyban szert

tehetett. Metód érdeme a szláv liturgia elterjesztése.

7. Berki Feriz: Az orthodox kereszténység. Bp. 1975. 74-76. 1.
Konstantin kazár missziójáról tesz említést.
8. Bihari József-H. Tóth Imre: Bevezetés a russzisztikába. Bp.
1976. 53-54. 1. 2. kiadás: 1982. 62-63. 1.
Cirill a szláv írásbeliség megteremtője.
9. Bödey József: Magyarok és bolgárok. In: Magyarország és Kelet-
Európa. Szerk.: Gál István. Bp. 1947. 218. 1.
A Konstantin-legenda egy kazár kötelékben harcoló magyar
csoportról tesz említést, a Metód legenda viszont Szt.
Metód és a magyarok találkozását beszéli el.
10. Czeglédy Károly: A magyarság Dél-Oroszországban. In: A magyar-
ság őstörténete. Szerk.: Ligeti Lajos. Bp. 1943. 117. 1.
860 tájt a kazárokhoz utazó Szt Kirillosz a Krím-félszige-
ten magyarokkal találkozik.
11. Czeglédy Károly: A bibliai nyelvészet útjain. In: A Biblia
'világa. Bp. 1972. 225. 1.
A nagy szláv hittérítő apostol 861-ben találkozott a pogány
magyarok egy csoportjával a Krím-félszigeten.
12. Csuka Zoltán: A jugoszláv népek irodalmának története. Bp.
1963. 16-20. 1.
Konstatnin a glagolita ábécé megteremtője.
13. Deér József: A honfoglaló magyarság. In: A magyarság őstör-
ténete. Szerk.: Ligeti Lajos. Bp. 1943. 150. 1.
A IX. század második felében egy magyar csoport és a

vezérek találkoztak a szlávok apostolaival.

14. Dolmányos István: A szláv íráshasználat keletkezése és a bizánci egyház. In: Világosság, 1983. 24., 121-123. 1.

Kritika H. Tóth Imre: Konstantin-Cirill és Metód élete és működése című könyvéről.

15. Fejér Georgius: Religionis et ecclesiae Christianae apud Hungaros initia. Budae 1846. 121. 1.

Metód tevékenységének egyik színhelye Veszprém volt.

16. Fejér Géza: Bulgarisch-Ungarisch Beziehungen in den V-XI Jahrhunderten Konstantin találkozott a magyarokkal. Metód tevékenységének központja Pannoniában volt.

17. Fejér Géza: A Dunántúl lakossága a honfoglalás korában.

Archeologiai Értesítő. 1956. 31., 38-39.1.

Konstantin és Metód 867-ben Kocelnél megállt, 869-ben Kocel várában maradtak és innen mentek Rómába, hogy a pápa Metódot érsekké szentelje. Metód érseki székhelye nem tartozott a frankokhoz.

18. Félegyházy József: Egyház a középkorban. Bp. 1967. 313-315. 1.

Cirill pap volt, aki morvaországi útja előtt lefordította a Bibliát és megalkotta az ábécét. Metód tisztviselő, élete végén pedig szerzetes volt.

19. Ferenczy Endre: A magyar föld népeinek története a honfoglalás koráig. Bp. 1958. 127. 1.

Cirill és Metód megnyerte Kocelt az önálló pannoni /szláv/ egyház gondolatának. A pápa Metódot Sirmium érsekévé nevezte

ki, aki frank fogságából való kiszabadulása után Moráviába ment.

20. Ferincz István: Szláv források. In.: Bevezetés a magyar őstörténet kutatásának forrásaiba. I/2. Szerk.: Hajdú Péter-Kristó Gyula-Róna-Tas András. Kézirat, Tankönyvkiadó, Bp. 1977. 200-204. 1.

A szerző a Konstantin-legenda és a Metód-legenda elemzése során világít rá a magyar őstörténet e forrására.

21. Fodor István: Verecke híres útján. Bp. 1975. 215-216. 1.

A szláv írás összeállítója, Cirill 860 körül a Krím-félszigeten találkozott a magyarokkal, majd Metód "valahol" a Duna mellett egy magyar királlyal tárgyalt 882-ben.

22. Füßy Tamás: A zalavári apátság története. In: A Pannonhalmi Szent Benedek Rend története. Szerk.: Erdélyi László. 7. kötet. Bp. 1902. 16-19. 1.

• Cirill és Metód munkásságának ismertetése, Metód tevékenységének főhelye Pannóniában Zalavár volt.

23. Gecse Gusztáv: Vallástörténeti kislexikon. 5. bővített és átdolgozott kiadás. Bp. 1983. 60. 1.

Cirill és Metód megvetette csaknem az összes szláv nép irodalmi fejlődésének alapját.

24. Sancti Gerardi Episcopi Chatediensis Scripta et acta hactenus inedita Ingnatii Comitis de Batthyani episcopi Transilvaniae. Alba-Carolinae. M D C C X C. 99. 1.

Methodus tanítványainak segítségével az egyház tekintélye

meggyengült.

25. Gutheil Jenő: Az Árpád-kori Veszprém. Veszprém, 1977. 22., 24-25., 26-27., 84., 146., 147. 1.

Ismerteti Konstantin és Metód működését Mosapurçban és környékén, Balatonlelle templomának Kelemen patrociniuma Metód pannóniai működésével magyarázható, Veszprém Szt. Györgyről elnevezett temploma a IX. században épült. A hagyomány szerint Metód prédikált itt és valószínű Somló-vásárhelyen is.

26. Györffy György: István király és műve. Bp. 1977. 137. 1.

882-ben Metód találkozott egy kendével, vagy gyulával, akit a források királynak mondanak.

27. Hódoly László: A székely vagy régi magyar írás eredete.

Pozsony 1884. 13. 1.

Cirill és Metód tevékenysége, a szláv nyelvű liturgia megteremtése és sorsa a középkorban.

28. Hóman Bálint-Szekfű Gyula: Magyar Történet. 1. kötet. 7.

kiadás. Bp. 1941. 84., 165. 1.

Cirill és Metód küldetése Moráviába a nemzeti egyház megteremtésére. Korábban Konstantin találkozott egy magyar csapattal, amely egy görög várost ostromló kazár sereghez tartozott.

29. Ivánka Endre: Görög szertartás, görög szerzetesség, görög műveltség az Árpád-kori Magyarországon. In: Erdélyi Tudósító.

1941. 20., 77. 1.

Cirill és Metód működése. Metód érsekként találkozott magyarokkal.

30. Jagić-Thälöczy-Hodinka: A magyar honfoglalás kútfoi. Bp.
1900. 348-355. 1.

A Pannóniai-legendák magyarokra vonatkozó része magyarázatokkal és latin fordítással.

31. Juhász Péter-Sipos István: A bolgár irodalom története. Bp.
1966. 19-26. 1.

Konstantin ábécét teremtett, irodalmi tevékenysége is jelentős; az ő alkotása a "Proglasz", azaz Előhang /előszó/ az evangélium-fordításhoz.

32. Juhász Péter szerk.: Bolgár költők antológiája. Bp., 1983.
10-11. 1.

Konstantin és Metód tevékenységének népszerű ismertetése.

33. Karácsonyi Béla és Szegfű László ford.: Szemelvények Gellért Deliberatiojából. Világosság. 1976. 17., 2. 98. 1.

Gellért valószínűleg Metód tanítványairól emlékezik meg, amikor ezt írja: "Egyeseknek, ugyanis, ha jól értelmezem, az a szándékuk, miszerint Methodius híveinek segítségével az egyház és tekintélye minálunk az eretnekek kénye-kedve szerint teljesen meggyengüljön."

34. Kéki Béla: Az írás története. Bp. 1971. 128-129. 1.

Konstantin a glagolita írás felfedezője.

35. Király Péter: A magyarok említése a Konstantin- és a Metód-

legendában. Bp. 1974. 69,

A kérdés történetének kritikai áttekintését adja gazdag szakirodalmi hivatkozással. A legendák adatait valósnak ismeri el és hangsúlyozza fontosságukat a történelmi kutatások szempontjából.

36. Király Péter: A magyarországi bulgarisztika eredményei.

Mai Bulgária. 1984. 6., 26-27. 1.

A hazai bulgarisztikai kutatások kapcsán Cirill és Metód életének fontosabb eredményeit és a magyarokkal való találkozásukat említi.

37. Kniezsa István: A szlávok. Bp. 1932. 21., 25. 1.

Röviden ismerteti Konstantin és Metód működését.

38. Kniezsa István: A szlávok őstörténete. In: Magyarország és a szlávok. Szerk.: Szekfű Gyula, Bp., 1942. 35-38. 1.

Nincs semmi támaszpontunk arra, hogy Cirill és Metód hagyományok Magyarországon bárhol is továbbéltek volna.

39. Kniezsa Stefan: Slawenapostel und die Slowaken. In: Ostmitteleuropäische Bibliothek. Herausgeben von E. Lukinich, Bp. 39., 1942. 19. 1.

Ismerteti a szláv apostolok tevékenységét.

Magyar nyelven: A szláv apostolok és a tótok. A Magyar Történettudományi Intézet Évkönyve 1942. 18.

40. Kniezsa István: Cirill és Metód működésének kérdése a Nyitra-vidéken. In.: Századok 1944. 263-270. 1.

Cirill és Metód Nyitra-vidéki működését illetően cáfolja

J.Stanislav hipotézisét.

41. Kniezsa István: A glagolita írás. Élet és Tudomány 1965. 182-183. 1.
Konstantin-Cirill a glagolica feltalálója.
42. Kniezsa István: A honfoglalás előtti szlávok nyelve a Dunaántúlon. MTA Nyelv-és Irodalomtudományi Osztályának Közleményei. 2. Bp., 1952. 1-4. 1..
Konstantin és Metód működése világtörténeti jelentőségű.
43. Kotsányi Béla: A magyar őstörténet írásos forrásai. In: A magyarság őstörténete. Szerk.: Ligeti Lajos Bp. 1943. 248-249. 1.
A Cirill-Metód-legenda tartalmaz magyarokra vonatkozó adatokat.
44. F. Kováts Piroska /ford./: Pannoniai Legendák. Bratislava-Bp. 1978. 112.
Az ún. Pannoniai-legendák fordítása J. Stanislav szlovák nyelvű fordítása alapján. Ism.: H. Tóth Imre: Filológiai Közlöny 1980. 25., 309-401. 1.
45. Köpeczi Béla-Pót Lajos/szerk./: Világirodalmi Kisenciklopédia. Bp. 1976. 225-226., 420, 586. 1.
A bolgár irodalom Cirill és Metód bibliafordítása nyomán alakult ki. Említést nyer Metód és a magyar király találkozása.
46. Kristó Gyula-H. Tóth Imre: A legrégebbi Naum-legenda és a magyar honfoglalás. Acta Universitatis Szegediensis de

Attila József nominatae. Acta Historica, Szeged. 1977.
25., 17. 1.

Konstantin közelebbi tanítványainak jellemzése.

47. Kristó Gyula: Levedi törzsszövetségétől Szent István államáig. Bp. 1980. 149-150. 1.

Metód a Havasalföldön, a Dunához közel találkozott a magyar törzsfővel.

48. Kristó Gyula: Magyarország története 895-1301 /kézirat/.

Tankönyvkiadó, Bp., 1984. 3. 1.

Metód érsek találkozását a magyar királlyal újabban 884-re, tehát a Kárpád-medencén belülre teszik.

49. Szt. Kyrillosz Liturgiájának ismeretlen kézírata. Egyházi Krónika 1983. 25., 3. 1.

Az Athosz-hegyi Nagy Lavra könyvtárban megtalálták Szt. Kyrillosz Liturgiájának eddig ismeretlen kéziratát, mely legközelebb áll a Moraviában használt liturgiához.

50. László Gyula: Magyarok és szlávok. In: Móra Ferenc Múzeum Évkönyvei 1971. 298. 1.

Az "e" és "o" rovásírásjel a glagolita írásból került a rovásírásba.

51. László Gyula: Vértesszőlőstől Pusztaszerig. Bp. 1974. 210. 1..

A magyar egyházi szókoncs még első honfoglalóinknál terjedt el Cirill és Metód alatt, tőlük vették át Árpád magyarjai.

52. Magyar István Lénard: Quaestio Bulgarica /A kereszténység feltétele Bulgáriában/. In: Századok, 1982. 839-880. 1.

Ismerteti Cirill és Metód, valamint tanítványaik működését.

53. Melich János: Szláv jövevényszavaink. I. 1. rész. Bp. 1903. 26-44. 1.

Cirill és Metód fordításainak nyelve Szaloniki környékének bolgár nyelvjárás volt, de Pannoniában helyi elemek kerültek a fordításokhoz.

54. Melich János: Szláv jövevényszavaink. I. 2. rész. Bp. 1903. 91-93. 1.

Cirill és Metód munkássága eltűnt Csehországban és kialakult a katolikus egyházi terminológia.

55. Melich János: Nyelvünk szláv jövevényszavai. Bp. 1910. 7. 1.

A magyarság érintkezett a görög szertartású kereszténységgel Cirill kazár missziója során, valamint Metód és a magyar király találkozásakor.

56. Melich János: Néhány megjegyzés a székely rovásírásból.

Magyar Nyelv. 1925. 21., 154-159. 1.

Röviden leírja Konstantin-Cirill írásalkotó tevékenységét.

Tagadja, hogy a magyar rovásírás "e" és "o" hangot jelölő betűi a glagolicából erednek.

57. Mezey László: Pannonia, quae et Ungaria. In: Vigilia. 1970. 795. 1.

A kereszténység görög és bolgár-szláv közvetítéssel először délről jutott be Magyarországra.

58. Mezey László: Deákság és Európa. Bp. 1979. 88-89. 1.

861-ben és 881-884 között Konstantin és Metód találkozott a magyarokkal. A korai magyar kereszténység bizánci-görög ill. bolgár-szláv indítású.

59. Moravcsik Gyula: A Kyrillos-legenda magyar vonatkozású epizódjához. In: Etnographia 1928. 39., 108-109. 1.
60. Moravcsik Gyula: A magyar történet bizánci forrásai. In: A Magyar Történettudomány Kézikönyve. Szerkeszti: Hóman Bálint. 5. kötet 6. b. füzet. Bp. 1934. 130-132. 1.
- A magyar történelem korai szakaszára vonatkozó ógyházi szláv nyelven ránk maradt források rövid felsorolása és értékelése /Pannoniai legendák, a Csoda egy bulgárral, Naum I. legendája, Elbeszélés a latinokról/. Rövid bibliográfiákkal.
61. Moravcsik Gyula: Két X.századi hagiográfiai munka a magyarokról. In: Magyar nyelv. 1935. 31., 1-2., 17-20. 1.
- A Naum-legenda eredetileg görög nyelvű volt és a morvák sorsáról tájékoztat a honfoglalás után.
62. Moravcsik Gyula: A magyarság és Bizánc. Bp. 1950. 38., 59. 1.
- A magyarság a honfoglalás előtt kapcsolatba került a szlávok apostolaival. Konstantin találkozása a magyarokkal vonható kétségbe. Két évtizeddel később Metód találkozott a magyar királlyal 881 táján. Érinti Konstantin és Metód működését Moraviában, valamint Metód tevékenységét Pannoniában.
63. Nagy Géza: A magyarság őskora. In: Századok 1897. 612-626. 1.

Ismerteti Cirill és Metód tevékenységét.

64. Nagy Sándor szerk.: Pedagógiai Lexikon I. Bp. 1976. 208-209. 1.

Görög családból származó, de szlávul beszélő bizánci szerzetesek Cirill és Metód, akik a szláv egyházi nyelv megteremtői.

65. Németh Gyula: A magyar rovásírás. A magyar nyelvtudomány kézikönyve. II. 2. Bp. 1934. 30-31. 1.

A magyar rovásírás "e" és "o" jele szorosan összetartoznak. A rovásírást 890 körül Dél-Oroszországban egy a glagolitában járatos szláv szerzetes gazdagíthatta ezekkel a jelekkel, miközben a magyarok között térített.

66. Niederhauser Emil: Bulgária története. Bp. 1959. 27-29. 1.

Cirill és Metód tevékenysége kapcsolatos a szláv nyelvű liturgia kialakulásával.

67. Ifj. Novobaczky Sándor: Cirill és Metód. In: Muzsák 1983. 1., 6-8. 1.

Cirill és Metód életét írja le a Cirillről és Metódról szóló film szövege alapján.

68. M. Pandur Julianna: Erdély bolgár menekültjei készítették.

In: Napjaink 1981. 20., 9., 6. 1.

Kliment Ohridszki kapcsán megemlíti Cirillt és Metódot.

69. M. Pandur Julianna: XVI. századi egyháziszláv kézirat a debreceni egyetemi könyvtárban. In: A Debreceni Kossuth Lajos Tudományegyetem Könyvtárának Közleményei Debrecen, 1982. 137-147. 1.

Cirill és Metód tevékenysége kapcsán ismerteti Kliment Ohridszki működését.

70. Pauler Gyula: A magyar nemzet története Szent Istvánig. Bp. 1900. 21., 26-27., 137-138., 145-146. l.

860 táján kazár földön Cirill kétszer is érintkezésbe kerül a magyarokkal, akik barátságosak vele, de térítése nem tömeges méretű. Konstantin és Metód Pannoniában sikeresen terjeszti missziós kötelességét.

71. Sági István: Cirill és Metód életműve a legújabb kutatások alapján. In: Vigilia 1963. 28., 592-601. l.

F. Grivec: Die Lehrer der Slaven, /Wiesbaden, 1962./ c. könyve alapján ismerteti Cirill és Metód életét, tanítványaik bulgáriai útját. Érinti Konstantin találkozását a magyarokkal kazár missziója idején, valamint Metód találkozását a magyar királlyal.

72. Sárvári Márta: Zalavár-Mocsárvár. In: Delta, 1979. 26-27. l.
Beszámol az itteni ásatásokról. Megemlíti, hogy Konstantin és Metód kb. 6 hónapig volt Kocel udvarában.

73. Cs. Sós Ágnes: Megjegyzések a zalavári ásatások jelentőségéről és problematikájáról. In: Zalai Gyűjtemény, 1976. 6., 105-140. l. Beszámol a Zalavár területén folyó ásatások eredményeiről.

74. Cs. Sós László: Három tűz között. In: Őrzők Esszék. Bp. 1985. 43-44 l. A két testvér tevékenységének rövid ismertetése a kor politikai és egyházpolitikai harcaira való tekintettel.

75. Szádeczky-Kardoss Samu: A Közép-Duna-medence Árpád előtt.
In: Fejezetek a régebbi magyar történelemből. I. Szerk.:
Makk Ferenc. Bp. 1981. 19. l.
Bulgáriában a kereszténység felvétele után Cirill és
Metód szláv bibliafordítása és liturgiája honosodott
meg, ami magával vonta a fejedelmi udvar elszlávoso-
dását.
76. Szádeczky-Kardoss Samu: IX. század. In: Szeged története
I. Szerk.: Kristó Gyula. Szeged, 1983. 213-214. l.
Cirill és Metód tanítványainak bulgáriai működése nyomán
támadt bolgár írásbeliség nem maradt hatás nélkül vidé-
künk bolgár befolyás alatt élő népességére sem.
77. Szamota István: Orosz, szerb és bulgár kútfők néhány ma-
gyar vonatkozású adata. In: Századok 1892. 370-374. l.
Cirill legendája már 1076 előtt elterjedt az oroszok
között, tehát nem sokkal Konstantin-Cirill halála után
készült. Cirill lebediai tartózkodása idején, 856-ban
találkozott a magyarokkal is.
78. Szántó Kornél: A katolikus egyház története. Bp. 1983.
275-276., 309. l.
Konstantin és Metód tevékenységét ismerteti. Megemlíti,
hogy Cirill találkozott magyarokkal, Metód pedig az
Al-Dunánál találkozott a magyar "királlyal".
79. Szegfű László: Gellért, marosi püspök, In: Világosság.
1976. 27., 91-96. l.

Gellért művében a Deliberatióban a bogumilizmusra utalnak az adatok.

80. Szegfű László: Pogányság és kereszténység Magyarországon.

In: Fejezetek a régebbi magyar történelemből. II. Szerk.: Makk Ferenc. Bp. 1981. 86. 1.

Gellért csanádi püspök szerint Metód követői készítették elő a dualisztikus eretnekséget.

81. Szegfű László: A bogumil eretnekség hatása a XI. századi magyarság ideológiai fejlődésére. In: Acta Universitatis Szegediensis de Attila József Nominatae. Dissertationes Slavicae. Szeged, 1983. 47. 1.

A Gellért emlegette methodiánusok Metód tanítványai.

Metód jurisdictioja kiterjedt a Maros-Tisza szögére is.

82. Szegfű László: A helyi lakosság etnikuma. In: Szeged története. I. Szerk.: Kristó Gyula. Szeged, 1983. 250., 283., 321-322. 1.

Metód, mint Sirmium püspöke a Száva-torkolat és a Vaskapu közti Duna-szakasztól északra kapott működési engedélyt.

A methodianisták Szt. Metód tanítványai, akik a szláv liturgiával kiszorították a latin nyelvet a szlávok szertartásából. Metód érseki székhelyének magyar uralom alá kerülése után elterjedt Szt. Demeter kultusza a magyarok között is.

83. Sziklay László: A szláv nyelvű irodalom kezdetei a Nagymorva Birodalom területén. In: A Szegedi Pedagógiai Főiskola

Évkönyve. Szeged, 1959. 53-85. 1.

A szerző Magyarországon elsőként kísérelte meg Konstantin és Metód irodalmi tevékenységét modern szempontból értékelni.

84. Sziklay László: A szlovák irodalom története. Bp. 1962.
17-25., 30-40. 1.

Cirill és Metód, akiket III. Mihály császár küldött a Morva Birodalomba hittérítőként, nemcsak tanítók voltak, hanem a szláv ábécé megteremtése után irodalmi munkésük is jelentős.

85. Szőke Béla Miklós: A Kárpád-medence a magyar honfoglalás előestéjén. In: Valóság, 1979. 2., 1-12. 1.

Ismerteti Konstantin és Metód moraviai és pannoniai tevékenységét, Metód érsekségét.

86. M. Takács Lajos: Vértjükön oroszán, szívükben bolgár szláv igék. In: Napjaink. 20., 3., 3-4. 1.

A bolgárok saját nemzeti hőseikként tisztelik Cirillt és Metódot, bár szláv eredetük nem bizonyítható.

87. Thallóczy Lajos: Presbíter Diocles Krónikájának magyar vonatkozásai. In: Századok 1896. 485-504. 1.

A szerző Diocles szlávból fordított krónikájának Cirillre és Metódra vonatkozó adataiból arra következtetett, hogy a krónikás horvát glagolita liturgiát követő katolikus volt.

88. Dr. Timkó Imre: Keleti kereszténység, keleti egyházak. Bp. 1971. 248-252. 1.
Konstantin és Metód térítő tevékenységével kialakult a szláv egyházi nyelv.
89. H. Tóth Imre: Konstantin-Cirill és Metód élete és működése. In: Mai Bulgária 1980. 4., 20-23. 1., 1980. 5., 17. 1.
Ismerteti Konstantin és Metód életét és tevékenységét.
90. H. Tóth Imre: Pannoniai legendák. Recenzió. Filológiai Köz-
löny 1980. 26. 3., 399-401. 1.
A szerző megjegyzéseket fűz F. Kováts Piroska 1978-ban
megjelent fordításához.
91. H. Tóth Imre: Adalékok a korai magyar-szláv egyházi és kul-
turális kapcsolatok kérdéséhez. In: Fejezetek a régebbi
magyar történelemből I. Szerk.: Makk Ferenc, Bp. 1981.
55-56. 1.
A magyarság ismerte a legfontosabb cirill-metódi hagyo-
mányt, a szláv nyelvű liturgiát.
92. H. Tóth Imre: Konstantin-Cirill és Metód élete és működése.
Bp. 1981. 217. 1.
A szerző ismerteti az írott források alapján a szláv
írásbeliség megteremtőinek, Cirillnek és Metódnak éle-
tét, tevékenységük hatását. Ism.: Dolmányos István. Vilá-
gosság. 1983. 24., 2. 121-126. 1.
93. Váczy Péter: Magyarország kereszténysége a honfoglalás
korában. In: Emlékkönyv Szent István király halálának

kilencszázadik évfordulójára. I. Bp. 1938. 215-265. l.
Konstantin és Metód működését a birodalmi és pápai
egyház harcának szemszögéből vizsgálja a szerző.

94. Váczy Péter: A frank háború és az avar nép. In: Századok
1974. 1045-1048. l.

A dulebek elnyomását az avarok által Metód tanítványai
híresztelték el Preszlávban.

II.

A Cirill-Metód kérdés magyarországi kutatásában történészek, egyháztörténészek, szlavisták, a magyar nyelv szláv jövevényszavainak kutatói, régészek, irodalomtörténészek nevét találjuk az általuk összeállított bibliográfiában, amely csak előzetes adatgyűjtésnek tekinthető.

Ez a korántsem teljes bibliográfia lehetőséget ad arra, hogy néhány észrevételt tegyünk a Cirillre és Metódra vonatkozó kutatások magyarországi történetéről.

1. A feltárt adatok szerint a két testvér életének, munkásságának kutatásával a legtöbbet történészeink foglalkoztak, akik az ún. Pannoniai-legendák adatait forrásértékűnek ismerték el. Cirill és Metód magyarokkal való találkozása alapján következtetéseket vontak le a magyarság IX. századi történetére, a magyar-szláv kapcsolatok kezdetére vonatkozóan. Ilyen jellegű kutatások összegzése Király Péter: A magyarok említése a Konstantin- és a Metód-legendában c. művében található.

2. Nem kevésbé fontos a Cirill-metód kérdés kutatása egyháztörténeti szempontból sem. Konstantin-Cirill chersoni találkozása a magyarokkal úgy is tekinthető, mint a magyarok korai érintkezése a görög egyházzal. Metód és Cirill pannóniai működésének, valamint Metód sirmiumi püspökségének ismerete fontos adat a korai, részleges megkeresztelkedésének /972 előtti/ kutatásakor.

Hiszen a magyar keresztény terminológia néhány szava bizánci rítusu szláv nyelvből került a szókincsbe.

A Cirillre és Metódra visszamenő szlovákiai hagyományok kérdése volt annak a vitának a kiindulópontja, amely J. Stanislav és Kniezsa István között folyt. Ennek eredményeként jelentek meg Kniezsa István erre vonatkozó közleményei.

3. A magyar nyelv szláv jövevényszavainak kutatásakor nélkülözhetetlen az óbolgár /ószláv, óegyháziszláv/ források ismerete. Ennél a témánál indokolt Cirill és Metód működésének feltárása, amit Melich János: Szláv jövevényszavaink c. munkájában találhatunk meg. Különösen Metód pannóniai működésének vonatkozásai jelentősek e téren.

4. A régészet számára is adatként szolgálhat Cirill és Metód pannóniai működésének ismerete, mivel Mosapurc, Mocsárvár Pri-bina, majd Kocel központja volt. A helynevek tanúsága szerint szlávok által sűrűbben lakott terület volt ez. Az itt folytatott régészeti kutatások a magyar-szláv kapcsolatok szempontjából fontosak.

Ezért találhatunk a Zalavárral foglalkozó szakirodalomban utalásokat Cirillre és Metódra is.

5. Cirill és Metód munkája a szláv írásbeliség, a szláv irodalom létrejöttének kezdete. Ezzel magyarázható, hogy az egyes szláv irodalmak történetében is említést tesznek róluk.

6. Az egyes szláv népek történelmének kutatásakor sem nélkülözhető a Cirill-Metód-kérdés vizsgálata, tevékenységük kultúr-

történeti vonatkozásai miatt.

Amint az elmondottak bizonyítják, Cirill és Metód működésének magyar ill. magyarországi vonatkozásai indokolják azt a nagy figyelmet, amit a magyar szakemberek fordítanak erre a kérdésre. Adataink azt mutatják, hogy a magyar kutatók főleg magyar szempontból foglalkoztak a szláv írásbeliség megteremtőinek életével és tevékenységével. A nem sajátosan magyarországi ill. magyar vonatkozások kevésbé érdekelték a hazai kutatókat, bár ezen a területen is történtek jelentős publikációk.

Az itt publikált bibliográfia kettős céllal készült.

1. A Cirill-és Metód-kérdés hazai kutatástörténet alapjául kíván szolgálni.

2. Tükrözi a magyar kutatók érdeklődését Cirill és Metód élete és tevékenysége iránt.

Mindez azt bizonyítja, hogy az e területen végzett vizsgálatok jelentőseknek tekinthetők és szerencsésen egészítik a nemzetközi kutatásokat.

Bibliográfiánk adatait 1985 elején zártuk le. Így a Metód halálának 1100 évfordulójára készített tanulmányok már nem tartoznak bele jelen bibliográfiánkba.

Adataink közé csak magyar szerzők Magyarországon megjelent műveit vettük fel. Ettől az elvtől csak ritkán tértünk el /pl. az ún. Pannoniai-legendák és fordítások/.

Névmutató

III.

Asbóth Oszkár 1
Bakay Kornél 2
Baleczky Emil 3
Balics Lajos 4
Batthyani, Ignatius /Ignác/ 24
Bárczy Géza 5
Bél Mátyás 6
Berki Feriz 7
Bihari József 8
Bödegy József 9
Czeplédy Károly 10., 11
Csuka Zoltán 12
Dér József 13
Doležal, Pável 6
Dolmányos István 14., 92
Erdélyi László 22
Fejér Georgius, Fejér György 15
Fejér Géza 16., 17
Félegyházy József 18
Ferenczy Endre 19
Ferincz István 20
Fodor István 21
Füßy Tamás 22
Gál István 9

Sanctus Hedrus Eposcopus 24

Gecse Gusztáv 23

Gribivec, Franc 71

Gutheil Jenő 25

Györffy György 26

Hajdú Péter 20

Hodinka Antal 30

Hódoly László 27

Homán Bálint 28., 60

Ivánka Endre 29

Jagic /Vatroszlav/ 30

Juhász Péter 31., 32

Karácsonyi Béla 33

Kéki Béla 34

Király Péter 35., 36

Kniezsa István 37., 38., 39., 40., 41., 42

Kotsányi Béla 43

F. Kováts Piroska 44

Köpeczi Béla 45

Kristó Gyula 46., 47., 48., 76., 82., 92

László Gyula 50., 51

Ligeti Lajos 13

Lukinich Emericus/Imre/ 39

Magyar István 52

Makk Ferenc 75., 80., 91
Melich János 53., 54., 55., 56
Mezey László 57., 58
Moravcsik Gyula 59., 60., 61., 62
Nagy Géza 63
Nagy Sándor 64
Németh Gyula 65
Niederhauser Emil 66
Novobáczky Sándor /ifj./ 67
M. Pandur Julianna 68., 69
Pauler Gyula 70
Pót Lajos 45
Róna-Tas András 20
Sági István 71
Sárvári Márta 72
Sipos István 31
Cs. Sós Ágnes 73
Cs. Szabó László 74
Szádeczky-Kardoss Samu 75
Szałoma István 77
Szántó Kornél 78
Szegfű László 33., 79., 80., 81., 82
Szekfű Gyula 28., 38
Sziklay László 83., 84

Szőke Béla Miklós 85

Stanislav Jan. 40., 44

M. Takács Lajos 86

Thallóczy Lajos 30., 87

Timkó Imre 88

H. Tóth Imre 3., 8., 44., 89., 90., 91

Váczy Péter 93., 94

МЕСТО ПРОЛОГА В КОМПОЗИЦИИ ЖИТИЯ МЕФОДИЯ

Иштван Феринц

В настоящее время известны 15 списков Жития Мефодия XII - начала XVIII в.¹ Самый старый список Жития в последний раз был опубликован в "Успенском сборнике XII-XIII вв."² Этот же список русского пергаменного сборника XII в. положен в основу болгарского издания Жития.³ Наши наблюдения основываются на этих изданиях.

Исследователи Жития Мефодия уже давно обратили внимание на то, что хотя оно формально следует схеме жития, выработанной в византийской агиографии, этот памятник далеко отходит от типичных образцов данного жанра. В связи с этим, как правило, указывают на необычное введение, которое не имеет параллелей в памятниках современной византийской агиографии. Дело в том, что пролог к Житию Мефодия занимает почти четвертую часть всего произведения и представляет собой целый трактат, состоящий из трех частей. В первой части кратко излагаются основные положения христианского вероучения о Троице, о сотворении мира и человека и о грехопадении. Во второй части дается краткое перечисление ветхозаветных патриархов и пророков, которых бог послал людям, чтобы они стали образцом для подражания. В третьей части главное место занимает перечень шести вселенских соборов. На основе сопоставления введения с остальными частями памятника Ф. Гривец⁴ пришел к выводу, что оно заметно отличается от остальных частей стилем и манерой изложения. Далее, приведенные в этой части цитаты дословно совпадают со старославянским переводом Библии, в то время как в других частях памятника наблюдается более свободная их передача, вероятно, по памяти. На основе проведенного сопоставления Ф. Гривец выдвинул тезис, что введение к Житию Мефодия составляет особое сочинение, написанное иным автором, чем остальной текст. Этот тезис в настоящее время получил общее признание. Ф. Гривец отметил также, что по содержанию и структуре первая и третья части трактата обнаруживают близость с так называемым

"исповеданием веры", которое должны были давать духовные лица по требованию властей в случае, если возникали сомнения в их правоверии или же речь шла об их назначении на епископскую должность. Исследователи не сомневаются, что Мефодий должен был давать такое "исповедание веры", когда его назначали в 869-70 гг. архиепископом Паннонским, а затем в 880 г., когда он был вызван в Рим, ибо немецкое духовенство в Моравии обвинило его в неправоверности. Поэтому исследователи предполагают, что в основу трактата-введения к Житию было положено "исповедание веры" Мефодия, ведь писалось Житие вскоре после смерти Мефодия,⁵ когда между учениками Мефодия и немецким духовенством в Моравии развернулась острая борьба, когда обе стороны взаимно обвиняли друг друга в неправоверии, а "исповедание веры" Мефодия дважды было одобрено папской курией, и таким образом оно могло доказать правоверность героя Жития. Это нетипичное для житийного произведения начало таким образом преследует цель демонстрации ортодоксии Мефодия и опровержения обвинений, выдвигавшихся против Мефодия и его дела. В то же время оно вводит нас в гущу полемики в великоморавском обществе середины 80-х годов IX в.

Однако, помимо указанных аспектов можно рассмотреть функцию и значение трактата-введения и со стороны построения всего произведения во взаимосвязи со всей деятельностью его героя.

Жития писались с целью рассказать о жизни и подвигах святого, прославить его память, удивить его святостью и силою веры. Задача автора-агиографа заключалась в подборе материала для подтверждения святости героя. Эта задача решалась в рамках биографического повествования о жизни героя и его кончине. В подобном "биографическом" повествовании дается не просто образ и не просто человеческая жизнь, но образец, святое житие. Агиография ведь прежде всего "искусство спасения", стремящееся обрисовать образец спасительной, т.е. святой жизни и предполагающее подражание. Разность в жизненном материале жития есть разность

лишь в области подражания образцу.

Именно такую цель поставил перед собой автор Жития Мефодия, обращая внимание читателя на дела Мефодия, которые имеют свое предначертанное место в истории спасения богом человечества. Без трактата-введения деятельность, подвиги Мефодия лишились бы своего глубокого сакрального смысла. Ведь рассказывая о сотворении мира и человека, автор подчеркивает его праобразное значение: подобно тому, как "по величию и красоте созданий размышлением познается создатель их"^{*}, так и святой познается по его подвигам и добродетелям, и духовная красота украшает человека. Рассказав о грехопадении первых людей, автор подчеркивает, что "бог в своей великой любви и милосердии не оставил до конца человека, но на каждый год и каждое время избрал мужа и показал людям дела их и подвиг, чтобы всех, уподобляясь им, побуждались к добру". В этих строках заключается глубокий смысл всего дальнейшего обзора библейской истории с перечислением ветхозаветных патриархов, пророков, а также посредника /Иоанна/ между Ветхим и Новым заветом. Таким образом события Ветхого и Нового завета связываются в один ряд истории божьего промысла. Деятельность первых апостолов, кровь мучеников за веру, подвиги и труды преемников апостолов и решения шести вселенских соборов "христианскую веру, поставив на истине, утвердили".

Начав свой рассказ о детстве Мефодия непосредственно после перечисления шести вселенских соборов, автор внушает читателю богоизбранность своего героя и мысль о том, что он придерживается истинной веры в духе постановлений вселенских соборов. Сравнивая добродетели и подвиги своего

^{*} Цитаты даются в переводе на современный русский язык, опубликованном в "Сказаниях о начале славянской письменности". Изд. "Наука", М., 1981, стр. 93-101.

героя с перечисленными богоугодниками, автор заверяет своего читателя в том, что "одним он равен был, других немного меньше, а иных больше, тех, кто прославился словом, превосходил делами, а тех, кто прославился делами, превосходил словом". Последующие за этим строки дают как бы обобщенную, отвлеченную характеристику Мефодия, который "всем им уподобившись, стал воплощением всех их достоинств. Несмотря на то, что сравнение Мефодия с угодниками и его достоинства, являются простым соединением ряда цитат из панегириков Григория Богослова Василию Великому и Афанасию Александрийскому, а также пересказом перечня добродетелей Афанасия Александрийского⁷, с точки зрения композиции Жития Мефодия они очень важны, ведь вся святая жизнь, вся деятельность Мефодия, а также отдельные его подвиги подтверждают эту характеристику. Ярче всего формируется цель и смысл его жизни в словах, заимствованных из I Кор. 9,22: "он стал всем для всех, чтобы всех привлечь." Этой целью освещаются его подвиги, и неслучайно, рассказывая о гребении Мефодия, автор так подробно перечисляет, кто его оплакивая проводил: "мужчины и женщины, малые и великие, богатые и бедные, свободные и рабы, вдовы и сироты, иностранцы и местные, больные и здоровые". Одним словом - все. Из этого агнографом делается заключение, что Мефодий своими отдельными подвигами и своей жизнью "стал всем для всех, чтобы всех привлечь", т.е. поставленная им самим перед собой цель достигнута и неслучайно повествование по его подвигам заканчивается повторением исходной библейской цитаты.

Итак, пролог к Житию Мефодия является важным неотъемлемым компонентом структуры Жития как целостного произведения, в нем обосновываются богоизбранность героя, его правдивость, а также преемственность его подвигов и добродетелей по отношению к предшествовавшим ему угодникам. Конкретная борьба, конкретные добродетели и подвиги Мефодия благодаря прологу приобретают общехристианский смысл и становятся частями мировой истории в ее средневековом понимании.

Примечания

- 1 Перечень списков дается в издании "Климент Охридски".
Събрани съчинения. София, 1973, т. 3. 164-168.
- 2 Успенский' сборник XII-XIII вв. Издание подготовили
О.А. Князевская, В.Г. Демьянов, М.В. Ляпон, под редак-
цией С.И. Каткова. Изд. "Наука", М., 1971, стр. 188-198.
- 3 Климент Охридски: Събрани съчинения, Пространни жития
на Кирил и Методии. Подготвили за печат Боню Ст. Анге-
лов и Христо Кодов, София, 1973, стр. 160-212.
- 4 Grivec F., Tomšič F. Constantinus et Methodius Thessaloni-
censes. Fontes. - In: Radovi Staroslovenskog Instituta.
Zagreb, 1960, kn. 4. Его же: Konstantin und Method.
Lehrer der Slawen. Wiesbaden, 1960.
По выявлению и уточнению в тексте Жития заимствований
из литературных источников, помимо Ф. Гривца, большую
работу проделал В. Вавжинек
Vavřínek V., Staroslověnské životy Konstantina a Metoděje
a panegyriky Řehoře z Nazianzu. - Listy philologické,
1962, № 1.
- 5 Как известно, в самом памятнике нет каких-либо опреде-
ленных указаний на время его написания, но еще
А.В. Горский, основоположник изучения Жития Мефодия
утверждал, - на основе анализа особенностей его повество-
вания о некоторых фактах, известных и по другим источ-
никам - что Житие Мефодия было написано вскоре после его
смерти, время. Этот вывод полностью подтвердил тщатель-
ный анализ структуры и направленности памятника, прове-
денный чехословацким исследователем В. Вавжинком см.
Vavřínek V. Staroslověnské životy Konstantina a Metoděje,
roz. V.

- ⁶ Об особенностях агиографического жанра см. И.П. Еремин, Лекции по древней русской литературе. Изд. Ленинградского университета 1968, стр. 13-15.
Д.С. Лихачев, Развитие русской литературы X-XVII веков, Изд. "Наука" Л., 1973, стр. 49-62.
Б.П. Берман, Читатель жития /Агиографический канон русского средневековья и традиция его восприятия/. В "Художественный язык средневековья", Изд. "Наука", М., 1982, стр. 159-184.
- ⁷ Vavřínek V., Staroslověnské životy Konstantina a Metoděje a panegyriky, стр. 114-115.

Содержание

Терезия Олайош: Открытие конференции /Вступительное слово/	3
Donka Petkanova: Die polemischen Schriften Konstantin-Kyrills	5
Edmond Voordeckers: Constantin-Cyrille et Methode, temoins de la fin de l'iconoclasme Byzantin	19
Péter Király: Zur Frage der slawischen liturgischen Sprache	29
Куйо Кув: Цело Кирилла и Мефодия на фоне средновековья	37
Samuel Szádeczky-Kardoss: Die Nachricht des Isidorus Hispalensis und des spanischen Fortsetzers seiner "Historia" über einen Slaweneinfall in Griechenland	51
Аксиния Джурова: За оформлението на българските ръкописи	63
Agnes Cs. Sós: Neuere archäologische Angaben zur Frage der Kirchen von Mosaburg-Zalavár des 9. Jahrhunderts	(79)
Золтан Кадар: Разновидности типов византийской подвески форм "пэлта" в великоморавских находках	95
Дьюла Кришто: О топонимических названиях Карпатского бассейна со вторым членом -град /-grad, -grád/	(99)
Feriz Berki: Contribution bibliographique a l'histoire de Cyrille et Methode	113
Имре Х.Тот: Мефодий в Паннонии	(119)
Бела Леваи: Ранние славяне на Севере Затисского края Венгрии	(129)
Ибоя Неппер: Влияние византийской культуры в Затисском крае Венгрии и вопросы болгарского посредничества	(137)
Валерий Лепяхин: Лик, лицо и некоторые иконографические особенности образов Кирилла и Мефодия в Болгарии	143
Тибор Имрени: Монашество в православной церкви	165
Эдьен Хоргоши: Вопросы изучения лексики русской редакции древнеболгарского языка по материалам памятников XI--XII вв.	181
Йожеф Бьоден: Български местни имена в Паннония	(195)
Мария Сарваш: Среднеболгарский Апостол XV--начала XVI вв.	207
Габор Балаж: Об одном малоисследованном памятнике среднеболгарской письменности	217

Хедвиг Шуйок: Вопросы деятельности Кирилла и Мефодия в вузовских учебниках для венгерских студентов	225
Илона Х. Тот: К библиографии изучения дела Кирилла и Мефодия в Венгрии до 1985 г.	233
Иштван Феринц: Место пролога в композиции Жития Мефодия . . .	259



B118803



Fk: Dr. Mikola Tiber dékán

Készült a JATE Sokszorosító Üzemében, Szeged

Engedélyszám: 63/87.

Méret: B/5

Példányszám: 320

Fv: Lengyel Gábor

